

أستاذ الفلسفة القديمة

كلية الآداب - جامعة القاهرة



الطبعة الأولى

١٩٩٧م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : المصادر الشرقية للفسلفة اليونانية

المؤلـــــف : د. مصطفى النشار

تاريخ النشر : ١٩٩٨ م

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

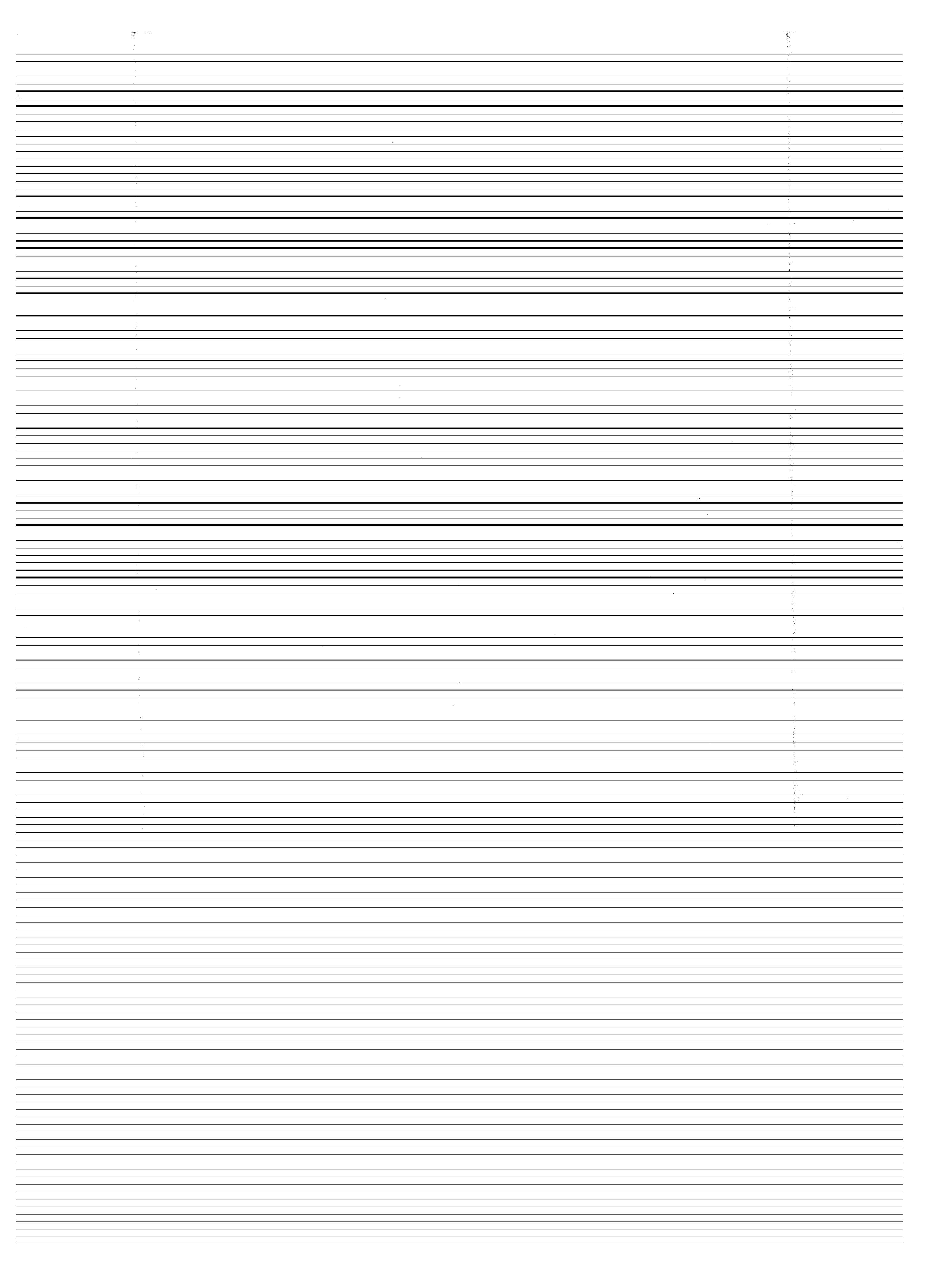
المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابـــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧

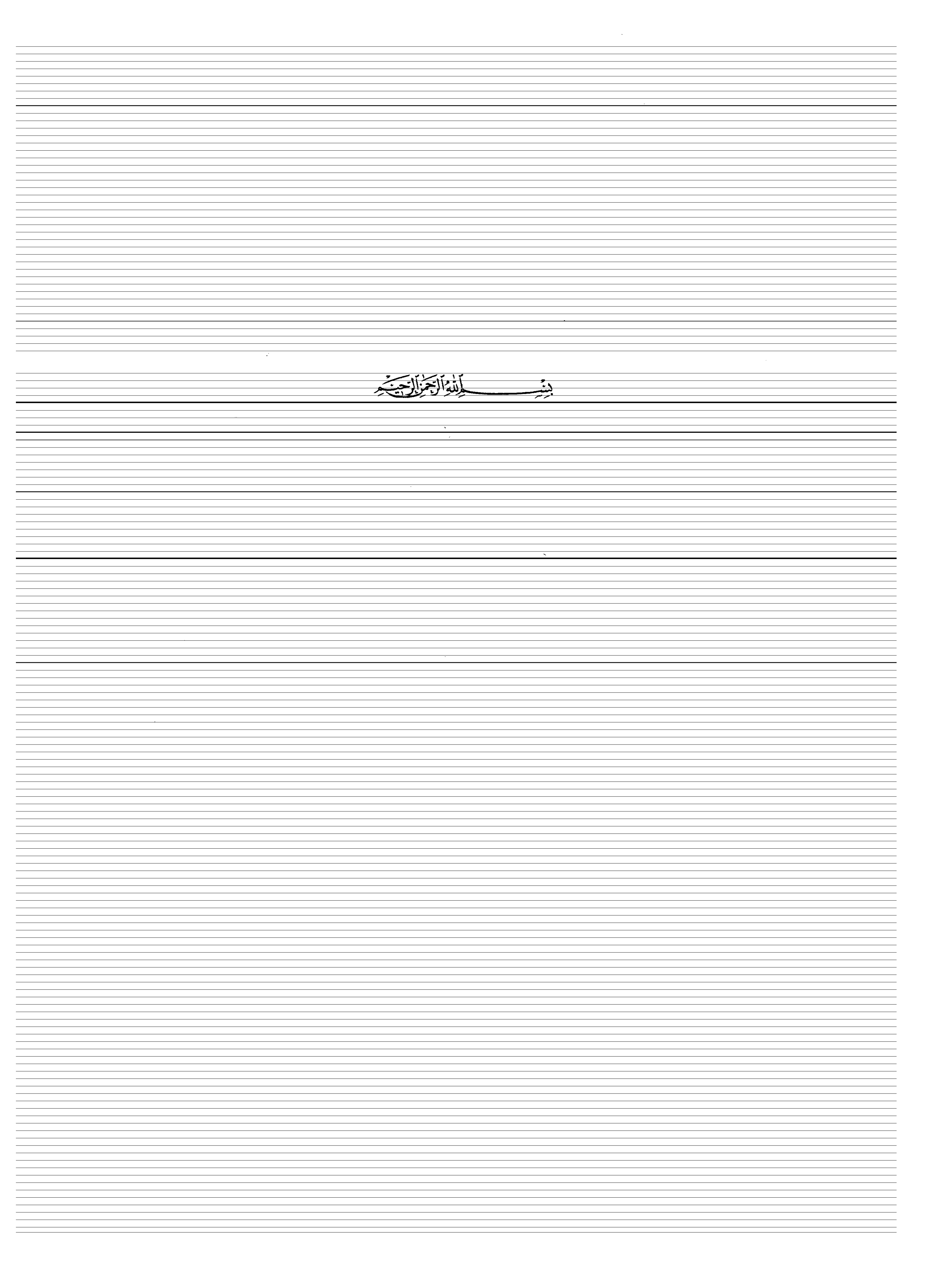
الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

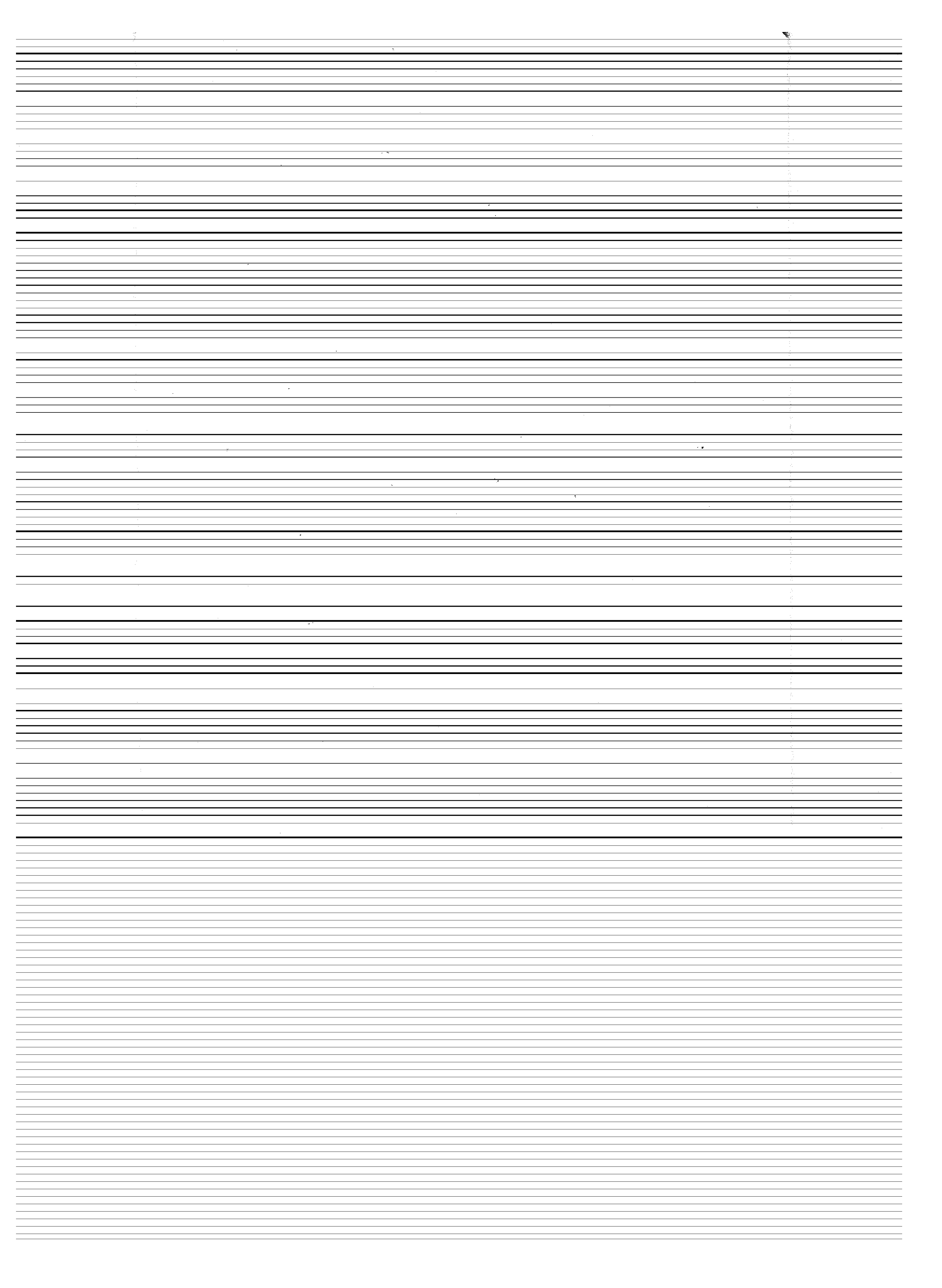
رقـم الإيـــداع : ٩٧/٨٥٢٥

الترقيـم الدولـى : I. S. B. N.
977-5810-44-2

المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية




بسم الله الرحمن الرحيم



الإهداء

إلى أستاذنا الكبير

الأستاذ الدكتور **يحيى هويدى**.

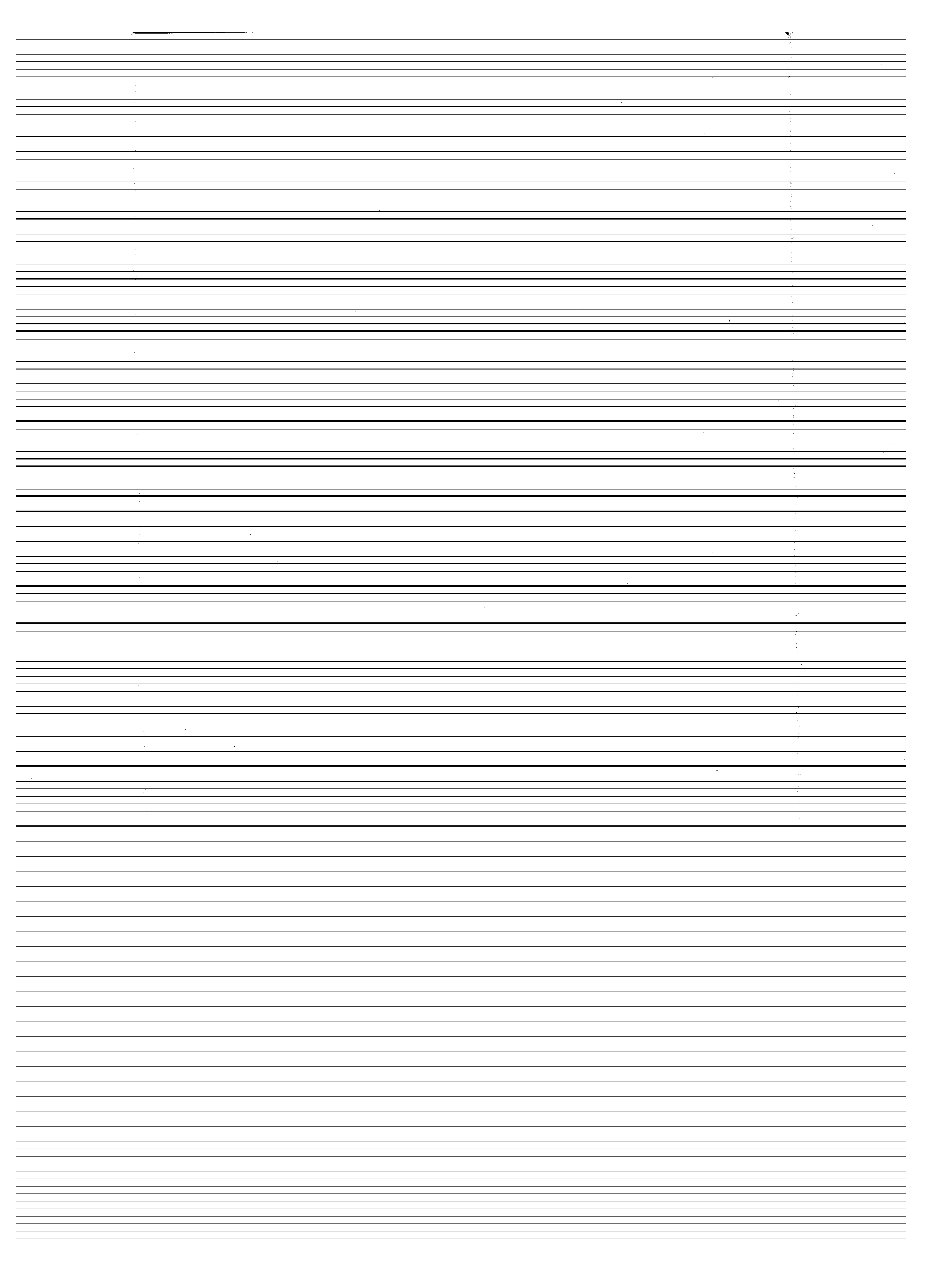
تحيـــة إعـــزاز وتقديـــر وعرفـــان

لمـــن علمنـــا أن الموقـــف الفلســـفى

"ضـــرورة حيـــاة" كمـــا أنـــه ضـــرورة

لتجديـــد الفكـــر واســـتمرار الإبـــداع

م . ا



تصـــدير

كنت ولازلت أعتقد أن الفكر الفلسفى عند اليونان لم ينشأ من فراغ، بل نشأ متأثرا بما سبقه من ابداع فكرى ضارب فى أعماق التاريخ أنجزه بناة الحضارات الشرقية القديمة.

وقد تطور اعتقادى هذا من مجرد فكرة أو فرضية أرددها إلى حقيقة تؤكدها الأدلة والبراهين. وقد حاولت فى كل ما قمت به من أبحاث ودراسات أن أضيف إلى هذه الأدلة وتلك البراهين الجديد باستمرار.

فمن الأدلة الجغرافية والاقتصادية إلى الأدلة التاريخية والأثرية، ومن أقوال المؤرخين والرحالة إلى اعترافات الفلاسفة والعلماء. وقد استندت فى كل ذلك على النقل من قراءاتى المختلفة فى مؤلفات المؤرخين وعلماء الآثار وكتابات الباحثين. ولكننى وجدت أن الإضافة الحقيقية التى ينبغى أن يركز عليها دارس الفلسفة ينبغى أن تتجلى فى تحليل نصوص فلاسفة الشرق القديم ومقارنتها بنصوص فلاسفة اليونان. وليس معنى ذلك التحليل أو تلك المقارنة أننا نقول بحتمية تأثير السابق على اللاحق أو بحتمية أن اللاحق قد نقل ابداعه عن السابق! ولكن معناه بداية أننا نريد التأكيد على أن لدى أبناء الحضارات الشرقية القديمة الفكر والفلسفة، وأن لديهم كما كان لدى اليونان فلاسفة تصدوا للتفكير فى مشكلات الطبيعة ونشأة الكون، واهتموا ببحث قضايا الانسان وتحليل طبيعته ووضع حلول لمشكلاته السياسية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية..الخ.

ومعناه ثانيا، أننا نريد التأكيد على وجود ذلك التماثل بين طرح فلاسفة الشرق القديم للقضايا والمشكلات وبين طرح فلاسفة اليونان لنفس القضايا

والمشكلات ونترك للقارئ بعد ذلك أن يكتشف مدى هذا التماثل وكيفيته وأن يستخلص ما يشاء من نتائج، ولعلنا نساعد القارئ على تقدير هذه النتائج اذا ما قدمنا له بعض ما نعرفه الى الآن من معلومات حول العلاقات التجارية والاقتصادية والفكرية والسياسية بين اليونانيين وبين أبناء الحضارات الشرقية القديمة، تلك العلاقات التى ساعدت اليونانيين على تطوير حياتهم وفكرهم على النحو المتقدم الذى ظهر واضحا فى كتاباتهم وآثارهم.

ومعناه ثالثا، أننا نود التأكيد على حقيقة نؤمن بها وهى أن الإبداع الفكرى لم يكن فى أى مجال من المجالات معجزة غربية يونانية؛ لأن اليونانيين كانوا على أحسن الأحوال مجرد نقلة لإبداع الأمم السابقة، أجادوا النقل وأجادوا الهضم وأحسنوا التعبير عما نقلوه فى صياغة جديدة أبرزت شخصيتهم الفكرية المستقلة.

ومعناه رابعا، أننا نريد رد الحق لأصحابه؛ فإذا كان لابد من البحث عن نقطة البداية "المعجزة"، فهى لن تكون إلا عند من بدأوا التفكير فى كل شىء على غير مثال سابق، وهؤلاء لن يكونوا أبدا لامن اليونانيين ولامن الغربيين عموما، بل هم أبناء الحضارات الشرقية القديمة التى يعود تاريخها المكتوب إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد، وخاصة إلى بناة الحضارة الأولى فى تاريخ الإنسانية، وهم "المصريون القدماء". فهؤلاء هم من فكروا وأبدعوا على غير مثال سابق بحق! وهؤلاء هم أول من حول حياة البشر من حياةالفطرة إلى حياة التحضر والمدنية، وأول من اخترعوا كل شىء بدافع تلبية حاجاتهم العملية وتطور بهم الأمر شيئا فشيئا إلى ادراك ضرورة تسجيل هذه المخترعات وتلك الإبداعات فكان اختراعهم

للكتابة وأدواتها. ومن ثم بدأ من هنا ولأول مرة تاريخ الإبداع الفكرى والعلمى للإنسان فى كل المجالات؛ الدين، الفلسفة، الفن، الطب، الفلك، الهندسة...الخ.

إن كل هذه المعانى وغيرها هى ما يحاول هذا البحث أو تلك الدراسة الطويلة نسبيا تأكيدها؛ فالبحث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية معناه بداية أن الفكر اليونانى سواء فيما قبل الفلسفة أو بعد ظهورها عند اليونان لم ينشأ من فراغ، أو لم ينشأ على غير مثال سابق، بل نشأ مستفيدا من ابداعات الشرقيين القدماء وخاصة أولئك الذين تيسرت للإنسان اليونانى سبل الاتصال بهم والأخذ عنهم.

ومعناه ثانيا، أنه لايوجد ما يسميه البعض بالمعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة، فهذا وهم أو خرافة ينبغى أن نتخلص منها؛ فلاتوجد معجزة فى أى مجال من مجالات الإبداع الإنسانى بعد معجزة الحضارة المصرية القديمة، فهى الحضارة البكر التى تعلمت منها البشرية بعد ذلك كل شىء وقد شاركتها فى ذلك حضارات شرقية أخرى مثل الحضارة السومرية البابلية التى تضاهيها من حيث القدم وإن لم يكن من حيث الإنجاز والإبداع! ومثل الحضارة الهندية والفارسية والصينية، فهى جميعا حضارات ظهرت وأبدعت فى مجالات عديدة منها مجال الفكر الفلسفى والعلمى قبل اليونان بقرون عديدة.

إن البحث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية يركز على بيان بعض جوانب هذا الابداع الشرقى فى مجال الفكر الفلسفى ومقارنة ذلك بمثيله عند اليونانيين ليتأكد لنا بما لا يدع أى مجال لأى شك أن الفكر

الفلسفى لم يكن قاصرا على اليونانيين، بل ظهر قبلهم لدى مفكرى الشرق القديم، وأن التماثل الذى نجده بين النصوص الشرقية القديمة وبين نظيرها لدى الفلاسفة اليونان يؤكد استفادة اليونان من السابقين عليهم خاصة اذا ما أثبتنا مدى العلاقة الفكرية التى كانت تربط اليونان ببعض بلاد الشرق القديم كمصر وبابل وفارس والهند.

ولاأريد أن أثقل على القارئ العزيز بتكرار بعض ما سيجد تفاصيله فى ما بين دفتى هذا الكتاب، بل كل ماأريده هو حفزه على قراءة هذه التفاصيل التى أعتبر أنها خطوة أولى نحو مزيد من الخطوات فى هذا المجال. وهذا المزيد سيظهر تباعا فى التأريخ الذى قمت به للفلسفة اليونانية من منظور شرقى. ذلك التأريخ الذى بذلت فيه كل ما أستطيع من وجهد ووضعت فيه خلاصة بحثى وخبراتى بالفلسفة اليونانية وبكيفية تطورها.

وعلى كل حال فإن القارئ العزيز سيحصل بقرائته لهذا الكتاب الذى بين يديه على ثمرة من ثمار هذه المحاولة التى تنظر إلى تاريخ الفلسفة اليونانية ليس على أنه ابداع محلى لليونانيين فى تلك القرون المعدودة المميزة بين القرن السادس إلى القرن الثالث قبل الميلاد، بل على أنه حصيلة الإبداع الإنسانى الذى قدمته الحضارات الشرقية القديمة منذ حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد وتلك الحصيلة الفكرية الضخمة التى ورثها اليونانيون ابان ازدهارهم فى القرن السادس قبل الميلاد واستفادوا منها وأفرزوها فكرا جديدا طبع بطابعهم وتأثر بشخصيتهم.

إن الفضل فى اقتراح عنوان هذه الدراسة التى يتضمنها هذا الكتاب يرجع إلى اللجنة العلمية الدائمة التى طلبت منى اجراء هذه الدراسة. وقد صادف الأمر هوى فى نفسى لأننى فى ذلك الوقت كنت اكتب الصياغة

الثانية للجزء الأول من كتابى عن "تاريخ الفلسفة اليونانية" وكان ضمن فصوله فصلا بهذا العنوان "المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية أو نشأة الفلسفة في الشرق القديم". وقد ساعدنى ذلك بالطبع على انجاز الدراسة فى الوقت المحدد لها بصورة مرضية. ولما قدمت الدراسة إلى اللجنة نوقشت وكان نتيجة هذه المناقشة بعض الملاحظات التى كان علىّ أن أنفذها باجراء بعض التعديلات على الصياغة الأولى.

وبالطبع فإن هذه الملاحظات القيمة لأساتذتى الأفاضل أ.د. أميرة حلمي مطر، أ.د. حسن حنفى وأ.د. عاطف العراقى أفادتنى كثيرا فى تطوير هذه الدراسة وإعادة كتابتها بالشكل الذى تراه الآن. ولذلك فلا يسعنى إلا تقديم عميق الشكر لأساتذتى الأفاضل سواء على اقتراحهم اجراء هذه الدراسة، أو على ملاحظاتهم وتوجيهاتهم التى طورت بموجبها لتصبح أكثر إحكاما ونضجا.

ولم يكن ممكنا أن أقوم بالبحث ولا بتطويره فى ذلك الزمن الوجيز لولا ما أتاحته لى أسرتى الصغيرة من تفرغ كامل لاتمام الدراسة فى وقت كانوا أحوج ما يكونون فيه حاجة إلىّ، ولذلك فلهم منى كل الشكر والعرفان. فقد غمرونى بالعطف والتشجيع فى أصعب ظروف مررت بها فى حياتى وتحملوا مرضى وسهرى وانشغالى عنهم بصبر ونكران للذات.

ولايفوتنى هنا أن أتوجه بعميق الشكر أيضا للعاملين بمكتبة كلية الآداب - جامعة القاهرة الذين ساعدونى كثيرا فى العثور على ما طلبت من مراجع، ولكل الأصدقاء والزملاء الذين أمدونى ببعض المراجع والتوجيهات وخاصة أستاذى الفاضل أ.د. محمد مهران رئيس قسم الفلسفة والصديق العزيز الدكتور على مبروك.

كما أشكر أيضا الصديق العزيز الأستاذ عبدالوهاب رفاعى ورفاقه فى مكتب رفاعى للآلة الكاتبة؛ فقد كانوا دائما ومنذ أكثر من خمسة عشر عاما يواصلون الليل بالنهار لينجزوا ما أطلبه منهم فى الزمن الذى أحدده سواء فى كتابة رسالتّى للماجستير والدكتوراه أو كتابة وتصوير أبحاث الترقية لدرجة أستاذ مساعد وأستاذ، أو فى كتابة هذه الدراسة وغيرها. فلهم منى خالص التحية والتقدير.

وبعد فإننى أقدم هذه الدراسة إليك أيها القارئ العزيز داعيا الله أن تسد فراغا فى المكتبة القومية، وأن تكون دافعا لجيل جديد من الباحثين لمزيد من الابداع فى مجال الدراسات الفلسفية المقارنة عامة، وفى مجال الدراسة المقارنة بين الفلسفات الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص.

والله المستعان.

د. مصطفى النشار

مدينة نصر - القاهرة

السابع من يونيو ١٩٩٧م

الموافق الثانى من شهر صفر ١٤١٨هـ.

القسم الأول

محددات منهجية

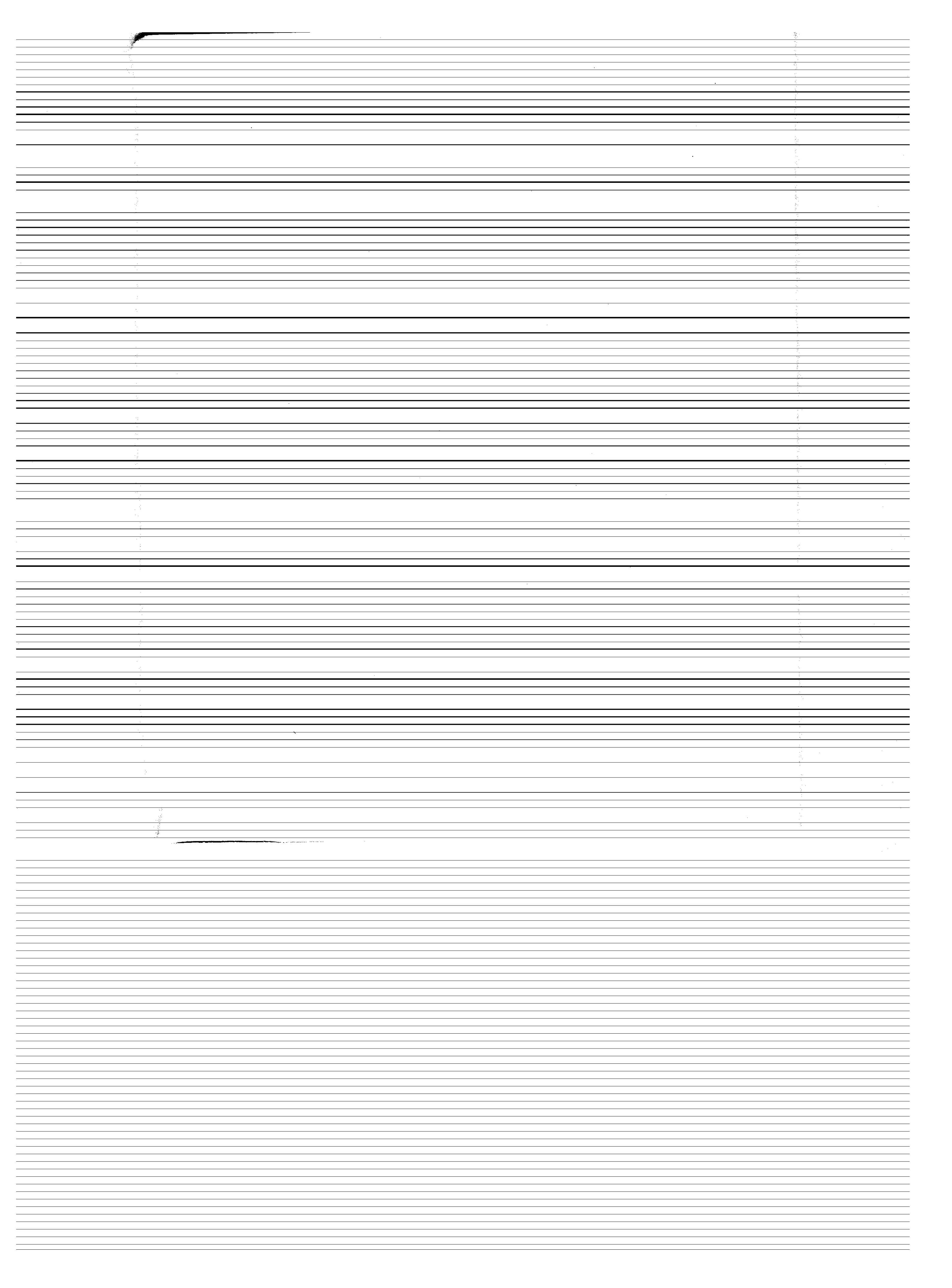
والمصادر الداخلية للفلسفة اليونانية

- مقدمة ...
- منهجنا فى هذه الدراسة
- العوامل أو المصادر الداخلية للفلسفة اليونانية

(أ) الأورفية

(ب) هوميروس

(جـ) هزيود



مقدمة :

إن الحديث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية يعنى أننا نسلم مسبقا بأن المعرفة الفلسفية هى ـ كأى نوع من أنواع المعرفة ـ تراكمية، يبنى فيها اللاحق على السابق، ويتأثر فيها اللاحق بكل من سبقوه فى آرائهم سواء بالإيجاب أو بالسلب. ومع ذلك فإن هذه الصفة التراكمية للمعرفة الفلسفية تعتمد فى المقام الأول على منهج عقلى معين يرتضيه الفيلسوف فى معالجة المشكلات والقضايا التى يناقشها. ومن ثم فليس من الضرورى أن يستفيد الفيلسوف من آراء سابقيه لأن ابداعه انما يسمو ويُقوم ايجابيا بمقدار ما يأتى متميزا فريدا عن كل ما سبق.

وقد تبدو هذه الصفة التى تميز المعرفة الفلسفية وتُقوم بها أصالة الفيلسوف، نقيضا لما بدأنا به الحديث عن التسليم بالطابع التراكمى للمعرفة الانسانية أيا كان نوعها. والحقيقة أنه لاتناقض هناك فى اعتقادى؛ لأن الانقطاع لايأتى إلا عبر الاتصال أو بمعنى آخر فإن النقلة الكيفية التى يقوم بها الفيلسوف صاحب المنهج المتميز لم تأت من فراغ وانما هى تأتى غالبا من قدرته على تجاوز كل الآراء السابقة فى الموضوع وذلك عبر اختلاف زاوية التأمل التى ينظر منها إلى نفس الموضوع وعبر معرفته الشاملة لهذه الآراء السالفة فيه.

وفى هذا الاطار أرى علاقة الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقى القديم السابق على نشأتها؛ فالأمم الشرقية القديمة يعود تاريخ بعضها المكتوب إلى القرن الأربعين قبل الميلاد ولايمكن لأحد مهما بلغت عنصريته أن ينكر أن أبناء هذه الأمم قد فكروا وتأملوا فى ذلك الكون الشاسع الذى وجدوا فيها وأنهم قد تساءلوا عن أصله وعن علة وجوده.. الخ، وأن هذه التأملات قد

انتجت أفكارا ونظريات حول تفسير الوجود ونشأة العالم الطبيعى وعلاقة الإنسان به وبموجده...الخ.

وحينما ظهر اليونان كان لابد أن يتعلموا من أبناء هذه الأمم السابقة عليهم كل شيء من الكتابة ونظريات تفسير الوجود والخلق الى طريقة الملبس والمأكل بطريقة متمدينة حضرية. ولما كانت ظروف هؤلاء اليونان مختلفة والبيئة التى ظهروا عليها بيئة تتميز بخصائص معينة فقد انعكس ذلك بالضرورة على تعاملهم مع ما نقلوه من الحضارات الشرقية عليهم، فأفرزوه بشكل جديد يتوافق مع الطابع العام للشخصية اليونانية التى تشكلت عبر هذه الظروف وفى تلك البيئة.

ومن هنا حدثت النقلة الكيفية التى اشتهروا بها وهى التركيز على التأسيس النظرى المجرد للعلوم والفلسفة. وهذه النقلة الكيفية هى ما يعتبرها البعض "معجزة"، وهى ما نعتبره نحن فى ضوء ما سبق نقلة طبيعية تأثرت بالتراكم المعرفى المتواتر الذى نقلوه واستفادوا منه وكان عليهم بالضرورة أن يضيفوا إليه الجديد. ولم يكن هذا التجديد سوى هذا الثوب العقلى المنظم الذى ألبسوه لهذه المعارف القديمة. وليس هذا الثوب العقلى بالأمر المعجز أى ليس بالأمر الذى أتى على غير مثال سابق لأن الأمم السابقة لم تكن خلوا من هذه المعرفة العقلية النظرية سواء فى العلوم أو فى الفلسفة بل كان لديهم الصياغات النظرية، لكن الطابع السرى الذى ارتضوه وحرصوا عليه فى علومهم وفلسفتهم منعهم فى كثير من الأحيان من تسجيل النظريات والإكتفاء بتقديم نتائجها التى يمكن تطبيقها عمليا سواء فى ميدان العبادات الدينية أو العادات السلوكية فى الحياة اليومية، أو كمنجزات تقنية فى ميادين العمارة والطب ....الخ.

اذن كان الإنجاز اليونـانى الحقيقـى هو فـى التركيز علـى إبـراز هـذا الجانب النظرى من العلم وإخراجه من اطار السرية إلى التسجيل العلنـى فـى مؤلفـات مكتوبـة، واخضـاع هـذه المعـارف النظريـة للمراجعـات والمناقشـات النقدية التى كانت السبب المباشر لهذا التطور وذلك التقدم الذى شهدته الفلسفة والعلوم منذ القرن السادس قبل الميلاد على وجه الخصوص.

منهجنا فى هذه الدراسة:

فـى ضـوء هـذه الرؤيـة العامـة التـى نؤمـن بهـا أرى أن دراسـة المصـادر الشـرقية للفلسـفة اليونانيـة سـيكون بمثابـة دراسـة للبدايـات الأولـى التـى قدمتهـا الحضـارات الشـرقية لمختلـف العلـوم وعلـى رأسـها الفلسـفة وكـانت هـذه البدايـات قـد تطـورت عـبر تـاريخ طويـل عاشـه الإنسـان الشـرقىمتأملا وباحثـا وإن كـان هـذا التطـور لـدى أبنـاء الشـرق كـان بطيئـا. ولـم تتسـارع خطواتـه إلا علـى يـد اليونـانيين منـذ القـرن السـادس قبـل الميـلاد.

ودراسـة هـذه المصـادر الشـرقية للفلسـفة اليونانيـة سـتكون مـن جـانب آخـر بمثابـة دراسـة للعـامل الخـارجى المؤثـر علـى ظهـور وتطـور الفلسـفة عنـد اليونـانيين. وهـذا العـامل الخـارجى لاينفـى بـالطبع أن هنـاك عوامـل داخليـة قـد تفـاعلت مـع هـذا العـامل الخـارجى ممـا ترتـب عليـه هـذا التطـور والتجديـد الهـائل الـذى قـام بـه اليونـانيون فـى موضوعـات الفلسـفة مـن خـلال ابتـداع منهجيـة جديـدة فـى التفكـير الفلسـفى.

وقبل أن نفصل الحديث عن تلـك العوامـل بشـقيها الداخلـى والخـارجى وبالذات العامل الخارجى الذى يمثل الاسـاس فـى دراسـتنا هـذه، فإنـه ينبغـى

الاشارة إلى بعض الصعوبات التى تواجهنا فى هذه الدراسة للمصادر الشرقية للفلسفة اليونانية.

وأول هذه الصعوبات يتمثل فى أن دراستها بالشكل الأمثل يتطلب الالمام باللغات الأصلية التى كتبت بها الوثائق والبرديات التى نقلت إلينا النتاج الفكرى لمفكرى الشرق القديم. ولما كان يستحيل على الباحث أن يتعلم هذه اللغات فى المدى القريب فضلا عن اتقانها، فإنه اكتفى بالاعتماد على كبار المتخصصين فى حضارات الشرق القديم واعتمد على ترجماتهم الموثوق بها لهذه النصوص التى سيستخدمها فى هذا البحث.

وثانى هذه الصعوبات يتمثل فى التوصل الى القنوات التى عبرت من خلالها هذه النصوص لمفكرى الشرق القديم إلى مفكرى اليونان سواء فيما قبل ظهور الفلسفة أو بعد ظهورها. وقد وجد الباحث من خلال الجهود الهائلة التى قام بها المؤرخون وعلماء الآثار من القدامى والمحدثين أن هذه القنوات قد توفرت بالنسبة لبعض الحضارات الشرقية القديمة دون غيرها.

فالأدلة الأثرية والتاريخية وكتابات المؤرخين والفلاسفة تؤكد بما لايدع مجالا لأى شك أن مصر كانت مصدرا للمعرفة بشتى أنواعها بالنسبة لليونانيين وأن المؤرخين والفلاسفة قد زاروها وتعلموا فيها ونقلوا عنها الكثير فى مختلف الميادين مما لايمكن حصره، فقد أكد هيرودوت فى تاريخه هذه الحقيقة[١]، كما أيدتها المكتشفات الأثرية الحديثة[٢]، كما اعترف بها فلاسفة اليونان الكبار أنفسهم أمثال أفلاطون[٣] وأرسطو[٤].

ونفس الشىء نجده بالنسبة للحضارة البابلية التى اعترف اليونانيون أنفسهم بالنقل عنها والتأثر بها[٥].

أما بالنسبة للحضارة الفارسية وتأثر اليونان بها فأمر لايقبل الشك أيضا لأن فارس قد غزت بلاد اليونان والحروب التى دارت بين الفر... واليونان قد ساعدت بلاشك على التلاقى الفكرى بين الفرس واليو... تشير إلى ذلك كتابات المؤرخين(٦)، وتدل على ذلك اعترافات الفلاسفة اليونانيين أنفسهم(٧).

أما بالنسبة للحضارة الهندية فإن بيرنت أشد المؤرخين للفلسفة تعصبا للمعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة عند اليونان، يعترف بأنهم من بين الأمم الشرقية من يمتلكون المعرفة الفلسفية(٨)، وقد تحدث المؤرخون ... معرفة بعض فلاسفة اليونان للهند ونقلهم عن الفكر الهندى(٩).

أما الحضارة الصينية فإنها تتمثل فيها الصعوبة الحق... وجود تلك القناة الواضحة لانتقال الفكر الصينى إلى مفكرى اليو... ولم أعثر بعد على كتابات لمؤرخين أو لفلاسفة توضح أنه ... نوعا من اللقاء بين الفكر الصينى والفكر اليونانى فيما ... السادس ق.م. وإن كانت هناك اشارات عديدة لتوافر تلك ... وقت متأخر نسبيا وربما يرجع ذلك إلى صعوبة طرق ا... بين البلدان القديمة، والبعد الجغرافى للصين عن اليونان.

ومع ذلك فإن اتباع منهج تحليل النصوص والمقارنة بينها ... مدى التشابه بين ما طرحه فلاسفة الصين فى القرن السادس قبل المي... كونفشيوس وبين بعض ما طرحه فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطو... فقد تشابهت فكرة الأول عن الإله الصانع مع فكرة كونفشيوس عن ... السماء هو صانع هذا العالم الطبيعى بما فيه وفق قوانين منظ... التخلف، وأن الحياة الفاضلة ليست إلا تأكيدا للقانون الإلهى و... لأن

نفسه تأكيد للطبيعة البشرية[١٠]. كما تشابهت فكرة الثانى عن الفضيلة باعتبارها وسطا بين رذيلين مع نظرية كونفشيوس حول أخلاق الوسط وتأكيده على أن الفضيلة تكمن فى الحد الوسط أو الوسط الذهبى الذى هو الذات المركزية للإنسان، فالقانون الاخلاقى هو ذلك الموقف الوسط بين الافراط والتفريط[١١].
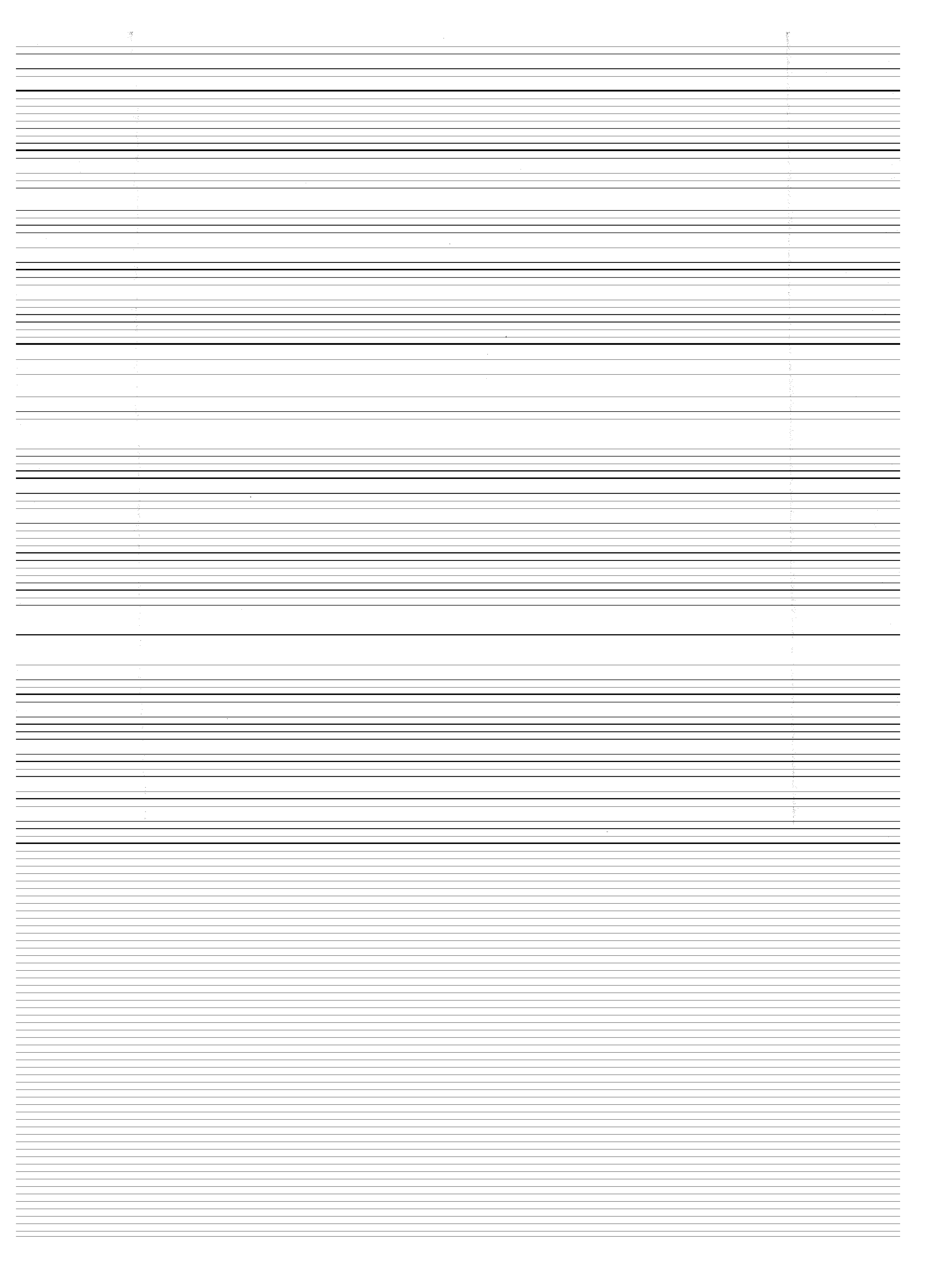
على أيه حال فربما تكشف الأيام المقبلة بما تحمله من أبحاث لايتوقف الباحثون عن اجرائها وبما تحمله من مكتشفات أثرية لايتوقف الأثريون عن التنقيب عنها، ربما تكشف عن وجود مثل تلك القناة التى نبحث عنها فى تأكيد الصلة بين الفكر الصينى والفكر اليونانى وتأثر الثانى بالأول.

وربما كان حديثنا عن الصعوبتين السابقتين وخاصة الصعوبة الثانية، هو مبررنا لاتخاذ منهج تحليل النصوص المقارنة كمنهج أساسى نتبعه فى مثل هذه الدراسات التى تبحث عن علاقة الفكر اليونانى بالفكر الشرقى السابق عليه أو المعاصر له.

كما أن المنهج التاريخى يساعدنا كثيرا فى اثبات العلاقة التاريخية بين الحضارة اليونانية وحضارات الشرق القديم من ناحية، كما يساعدنا من ناحية أخرى على تأكيد استفادة فيلسوف يونانى بعينه من تلك الحضارات اذا ثبت زيارته لها أو كشف عن ذلك بأى دليل أثرى أو تاريخى.

لنتحدث الآن عن عوامل نشأة الفلسفة عند اليونان مميزين كما قلنا بين عوامل داخلية وعوامل خارجية. أما العوامل الداخلية فالمقصود تلك النهضة التى سبقت ظهور الفلسفة عند اليونان فى القرن السادس [illegible] الميلاد، وتمثلت تلك النهضة فى وجود البيئة الاجتماعية والسياسية

المواتية، وفى ظهور تلك الديانات والأشعار التى شكلت وعى اليونان الاوائل بالعالم. وبالطبع فقد بدأ هذا الوعــى أسطوريا وشيئا فشيئاً بدأت الأسطورة تخضع لمعايير العقل وبدأ الفلاسفة يوجهون النقد لتلك الاساطير وتولد عن هذا النقد تلك الحرية الفكرية التى ولدت الفكر الفلسفى بصورته المعروفة منذ القرن السادس قبل الميلاد. أما المقصود بالعوامل الخارجية فهى تلك المصادر الشرقية التى أثرت سواء فى تلك النهضة الفكرية السابقة على الفلسفة عند اليونان أو فى المدارس الفلسفية اليونانية وأعلامها.



العوامل أو المصادر الداخلية للفلسفة اليونانية

تمهيد:

إن أول ما يتبادر إلى الذهن في الحديث عن العوامل الداخلية لظهور الفلسفة عند اليونان هو السؤال عن البيئة الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية للمنطقة التى ظهرت فيها، فلقد كان لهذه البيئة أثرها الفعال على أولئك الفلاسفة الذين تنسب إليهم بدايات الفكر الفلسفى عند اليونان.

وتتمثل هذه البيئة جغرافيا فيما كان يعرف آنذاك بساحل أيونيا وقد تمتع سكان هذا الساحل بأجمل مناخ فى العالم كله على حد تعبير هيرودوت(١٢).

وكانت أغلب المدن على هذا الساحل تقع عند مصاب الأنهار أو منتهى الطرق، وكانت هذه الأنهار وتلك الطرق تنقل البضائع من الأقاليم المختلفة إلى شاطئ البحر المتوسط ومنه تنقل على ظهور السفن إلى كافة أنحاء العالم القديم. وقد كانت هذه العلاقات التجارية بين المدن الأيونية وأنحاء العالم القديم تمثل بلا شك عاملا من عوامل اللقاء الحضارى والفكرى بين أبناء هذه المدن الأيونية الناشئة وبين أبناء البلدان والحضارات التى زاروها.

وقد كانت ملطية وهى تلك المدينة التى ظهرت فيها أول المدارس الفلسفية اليونانية من أهم وأشهر تلك المدن الأيونية الاثنتى عشرة، كما كانت أغنى مدن العالم اليونانى فى القرن السادس قبل الميلاد، ويعود تاريخ هذه المدينة إلى حوالى القرن العاشر قبل الميلاد، حيث أقيمت فى مكان كان يسكنه الكاريون من العهد المينوى. ولما أقبل الأيونيون من اتكا حوالى عام

٦٠٠ق.م. وجدوا فيها الثقافة الإيجية[١٣] وقد اضمحلت فاستفادوا منها واتخذوها مقدمة لحضارتهم.

وقد تطور نظام الحكم فى ملطية مثلما تطور فى معظم المدن الأيونية حيث خضعت فى أول الأمر لحكم الملوك الذين قادوا جيوشها فى الحرب ثم انتقلت بعد ذلك إلى حكم الأشراف والنبلاء من ملاك الأرض ثم لحكم الطغاة المستبدين ممن يمثلون الطبقة الوسطى.

وقد وصل التقدم فى الصناعة والتجارة الى ذروته فى عهد الطاغية تراسيبولوس THRASYBULUS مع مطلع القرن السادس قبل الميلاد. وأثمر هذا الرخاء المطرد الآداب والفنون والعلوم المختلفة كما أثمر الفلسفة. ولم يكن ظهور هذه الأنشطة الحضارية الراقية ممكنا لولا توافر هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط الذهنى حيث إنه عندما تتلاقى الطرق تتلاقى أيضا الآراء والعقائد والعادات المتباينة وينشأ من الاختلافات بينها التنازع والمفاضلة، فالتفكير العقلى الذى تمحى معه الخرافات ويبدأ التفكير المنطقى السليم. ان ذلك هو ماحدث فعلا فى ملطية حيث تلاقى رجال جاءوا من مائة دولة متفرقة ذوو نشاط عقلى بعثه فيهم التنافس التجارى والسفر الدائم. لقد تحرر هؤلاء الرجال من أسر التقاليد لطول غيابهم عن أوطانهم وهياكل ومعابد آلهتهم. لقد كان أهالى ملطية يكثرون من السفر إلى المدن والبلاد البعيدة ومن ثم تفتحت عيونهم على حضارات كثيرة كحضارة ليديا وبابل ومصر وفينيقيا. وبهذه الطريقة دخل علم الهندسة المصرى وعلم الفلك البابلى العقل اليونانى كما دخلت كذلك أفكار هؤلاء وأولئك دينية كانت أو أخلاقية إلى العقل اليونانى ونمت الأفكار والعلوم كما نمت التجارة سواء بسواء.

ولاشك أن الثراء الذى تمتع به هؤلاء الناس من الملطيين فى ذلك الوقت قد أوجد لهم الفراغ الذى مكنهم من أن ينشئوا - على حد تعبير ول ديورانت - أرستقراطية فكرية امتازت بالتسامح لأن من يستطيعون القراءة كانوا أقلية صغيرة فى المدينة. ولم يكن هناك أى قيود من أى نوع على عقول الناس وتفكيرهم وحتى القصائد الهوميرية التى أصبحت كتاب اليونانيين المقدس إلى حد ما لم تكن قد اتخذت بعد فى ذلك الوقت شكلها النهائى المحدد والمعروف. كما أنها حتى حينما اتخذت هذا الشكل النهائى كان ما فيها من أساطير دينية قد طبع بطابع التشكك الأيونى والمرح والمجون. ومن ثم أصبح التفكير فى هذه المدينة تفكيرا دنيويا غير دينى يلتمس فيه الناس الأجوبة العقلية على كل مسألة تشغلهم سواء مسألة علمية أو عملية(١٣).

وعلى ضوء هذه البيئة وما توافر فيها من ثراء وفر التفرغ للتأمل، ومن ظروف اجتماعية وسياسية وفرت التسامح الفكرى وحرية ابداء الرأى بدأ الأيونيون والملطيون خصوصا يتناولون تراثهم الفكرى والدينى بالتحليل والنقد.

وعادة ما يشار إلى هذا التراث باعتباره تراثا دينيا فقط، والحقيقة أنه تراث دينى وفنى وأدبى وعلمى فى آن واحد. فلم يكن هناك ذلك الفصل الذى نعرفه الآن بين الدين والفن العلم، وعلى كل حال فإن العناصر الفكرية الأساسية فى التراث اليونانى السابق على الفلسفة تمثل فى ديانتين أساسيتين هما: الأورفية التى تنسب إلى أورفيوس والتى شكلت الأساس للديانة الديونيسيوسية التى جدد فيها الفيثاغوريون وكانت صاحبة التأثير الأكبر على الديانة الفيثاغورية ثم على أفلاطون والأفلاطونيين بعد ذلك.

والديانة الأوليمبية التي تشكلت عبر قصائد هوميروس وهزيود؛ إذ كانا فيما يقول هيرودوت" هما اللذان وضعا أنساب آلهة الاغريق وسموها وحددوا منازلها وأعمالها، وأوضحوا أنواعها وأقسامها منذ حوالى أربعمائة سنة سابقة عليه"[١٤].

(أ) الأورفية:

تنسب الديانة الأورفية إلى أورفيوس الذي يتشكك أرسطو في وجوده. ولكن الكتابات القديمة تؤكد وجوده كشخصية حقيقية. ولكن أصحاب هذه الكتابات يختلفون في التأريخ لحياته. فبعضهم مثل هيرودوت يعتقد أنه سابق لهوميروس بعدة أجيال، ويبنى اعتقاده هذا على اعتقاد مفاده أن القصائد الأورفية كانت تالية للقصائد الهوميرية بحوالى أربعمائة عام [١٥].

ولكن البحث الحديث يميل عادة إلى الرأى الثانى الذى يرى أن أورفيوس كان سابقا على هوميروس، وإن كان الشعر الأورفى حتى القديم منه يرجع إلى فترة تالية لكل من هوميروس وهزيود وإن كان لايحتمل أن يتأخر عن القرن السادس قبل الميلاد[١٦].

أما عن حياة أورفيوس فلا نعرف عنها شيئا مؤكدا اذ أن كل ما يروى عنها يدخل - فيما تقول فريمان - فى عداد الاساطير. فهناك من يقول إنه زار مصر بحثا عن المعرفة وهذا أمر غير مؤكد[١٧]. وهناك أسطورة أخرى تقول إنه ذهب أو نزل إلى العالم السفلى ومرجعنا القديم المعروف فى ذلك هو ما صوره بوليجنتوس POLYGNOTUS فى القرن الخامس قبل الميلاد، ووصفه لنا بوزنياس POUSANIAS فى القرن الثانى بعد الميلاد. وقد أشار كلا

من يوريبيدس وأفلاطون إلى هذه القصة، قصة زيارته للعالم السفلى ليسترد زوجته ولكنهما لم يذكرا إسمها[١٨].

على كل حال، فإنه يمكن القول أن الأورفية كانت أشبه ما تكون بأخوة دينية مليئة بالأسرار وما ذلك إلا لأن صاحبها كان فيما يبدو من أصل أجنبى فهو من تراقيا فضلا عن أنه كما تقول بعض الروايات قد رحل إلى الشرق وتأثر بديانات الشرق وما عند الشرقيين من صوفية وأسرار، فقد كان يعلم تلاميذه الرقى والتعاويذ التى تقيهم من الشر والسوء[١٩]. ويبدو أنه كان من تعاليمه فيما يروى أفلاطون فى فيدون أن الإنسان مكون من نفس وجسد وأن "الإنسان سجين وليس له الحق فى أن يفتح باب سجنه ليفر هاربا"[٢٠].

ويتلخص مذهب أورفيوس فى أصل العالم وخلق الكون وحقيقة الإنسان بأن المبدأ الأول هو الزمان ونشأت مع الزمان الضرورة وهى قانون القضاء والقدر الذى يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه ثم أنجب الزمان الاثير والعماء والظلام، ثم يشكل الزمان بيضة فى الاثير ولما تفتحت البيضة خرج منها فانس PHANES أو النور. وقيل إن البيضة انفلقت نصفين صار أحدهما السماء والآخر الأرض. أما النور فهو أول ما أنجبت الآلهة وهو خالق هذا الكون وجميع مافيه من كائنات. ومن أسمائه زيوس وديونيسوس (الخمر) وايروس (الحب) وبان (التناسل) وميتيسى (العقل). وأنجب النور ابنة هى الليل، اتصل بها فتكونت منهما الأرض والسماء، وتزوجت الأرض السماء فأعقبا ثلاث بنات وستة بنين[٢١].

وعلى هذا النحو تمضى آراء أورفيوس فى أصل الخليقة ونشأة الكون بطريقة تكاد تكون منقولة حرفيا عن نظريات الخلق المصرية القديمة خاصة النظريات الشمسية نسبة الى مدينة الشمس هيلوبوليس القديمة، ونظرية

الأشمونين والتقارب يكاد يبلغ حد التطابق بين نظرية أورفيوس وبين النظرية الثانية التى سيرد ذكرها وذكر نصوصها فى الحديث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية. اذ يجمع بينهما ذلك القول الذى لانظير له بتلك البيضة التى شكلها العماء القديم والزمان الأزلى ومنها خرج الإله أو النور الذى يبدأ منه خلق الآلهة الأخرى ثم خلق العناصر والأشياء.

ومن جانب آخر، فإن من أهم المبادئ الأورفية مبدأ تمايز النفس عن الجسم، وقد اعتبروا أن النفس تعد سجينة فى البدن وهو بمثابة القبر لها. وهذا رأى ربما نقله الأورفيون أيضاعن تلك العقيدة المصرية القديمة فى التمييز بين الكاوالبا أى بين النفس والجسد، تلك العقيدة التى جعلتهم يؤمنون أيضا مثلما آمن الأورفيون وفيثاغورس وأفلاطون بعد ذلك بأن للنفس حياة ستحياها بعد خروجها من هذا البدن ـ القبر.

وإن كانت الأورفية قد فسرت هذه العقيدة فى ضوء الاعتقاد بأن النفس قد جاءت الى هذا البدن كعقوبة لها على تلك الخطيئة الأولى التى ارتكبها الجنس البشرى إذ أكل التيتان لحم ديونيسوس وقد نشأ الانسان حينما جمع زيوس رماد التيتان وخلق منه الانسان فأصبح مركبا من طبيعتين الإثم والشر التى ورثها عن التيتان، والطبيعة الالهية التى أخذها عن ديونيسوس الذى أكل التيتان لحمه[٢٢].

ولما كان وجود النفس في البدن في نظر الأورفيين جاء لتنفيذ عقوبة، فليس الانتحار مشروعا. وهذه هى نفس الحجة التى ساقها سقراط الذى كان يتحدث بلسان أفلاطون فى محاورة فيدون[٢٣]؛ إذ يجب أن تظل النفس فى رفقة البدن حتى تستكمل العقوبة المفروضة عليها، وعليها أن تتبع فى حياتها

فى هذا البدن قواعد معينة فى الطعام والشراب وأن تطهر نفسها بالعبادات والزهد حتى يمكنها أن تتخلص من عجلة الميلاد (التناسخ) وتعود مرة أخرى إلى الصحبة الدائمة للآلهة. وهذه هى نفس الآراء التى تبناها بعد ذلك كل من فيثاغورس وأفلاطون فى نظريتهما حول النفس وطبيعتها ومصيرها مع اختلافات يسيرة تبعا لمنطق ومذهب كل منهما.

وعلى ذلك فإن الآراء الأورفية بمصدرها الشرقى الواضح قد أثرت أبلغ تأثير فى نشأة المذاهب الروحية فى الفكر اليونانى، تلك المذاهب التى تبدأ بالفيثاغورثية وتمتد الى سقراط وأفلاطون ومن تأثر بهم من فلاسفة اليونان المتأخرين.

(ب) هوميروس :

لقد ذهب العلماء ـ فيما يقول د. محمد صقر خفاجة ـ ثلاث مذاهب فى تحديد العصر الذى عاش فيه هوميروس. فقال هكتايوس بأنه عاصر الحرب التى وصف حوادثها اى أنه ازدهر فى منتصف القرن الثانى عشر قبل الميلاد. ولكن هيرودوت خالفه فى ذلك وأكد أنه عاش قبله بما لايزيد عن أربعة قرون أى فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد. ثم جاء ثيوبومبوس– وهو أحد السفسطائيين المشهورين فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد وصاحب كتاب "تاريخ اليونان" ـ وجعله معاصرا للشاعر الهجائى أرخيلوخوس الذى ذاعت شهرته فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد[٢٤]. وبالطبع فقد ورث المحدثون هذه الخلافات فأيد كل منهم أحد هذه الآراء الثلاثة، وإن كان الرأى الأرجح فيما يبدو كان رأى هيرودوت الذى وافقه عليه أيضا المؤرخ المدقق ثيوكيديدس اذ أيدت الأبحاث خاصة اللغوية منها أنه عاش فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد تقريبا بعد انتهاء حرب

طرواده وقبل ازدهار الشعر الغنائى بقرون،وأنه اعتمد في وضعه لحوادث هذه المعركة على الروايات التى سمعها والآثار التى شاهدها فى ربوع اليونان ثم وصف هذه الأحداث فى لوحات تصور المجتمع الذى عاش فيه والحضارة التى عاصرها فسجل لليونان حياتهم فيما بين القرن الثانى عشر وأوائل الثامن قبل الميلاد وعرضها فى قالب قصصى وأسلوب روائى يجمع بين الحقيقة والخيال[٢٥].

ويعنينا هنا بيان بعض الأفكار ذات الطابع الفلسفى التى وردت فى قصيدتى هوميروس الشهيرتين الإلياذة والأوديسا والتى كانتا ذات تأثير واسع على فلاسفة اليونان الاوائل. ومن أهم الأفكار التى وردت فى أشعار هوميروس، محاولته أنسنة الآلهة التى وردت فى الأساطير القديمة؛ فالآلهة عنده مجرد شخوص إنسانية لاتختلف عن باقى البشر إلا فى وجود ذلك السائل الذى يجرى فى دمائها فيكسبها الخلود. كما أن هذه الآلهة لها طباع البشر وأخلاقهم فهم يتزاوجون، يأكلون، يشتهون ويعشقون، يحبون ويكرهون، بل أنهم قد يعشقون النساء من البشر العاديين، كما تعشق الإناث منهم بعض الرجال ـ الأبطال من البشر. وقد ظهرت هذه الآلهة الأوليمبية ذات الصورة البشرية على قمة جبل الأوليمب فى الالياذة وهى غير حافلة بالفضائل كما أنها لاتلتزم بأهم الفضائل فضيلة العدل[٢٧].

وان كان الأمر قد اختلف نسبيا فى قصيدته التالية الاوديسا حيث نجد الآلهة تلتزم نوعا ما بإعطاء كل ذى حق حقه، وفيها نجد حديثا عن عدالة زيوس، وتقديرا للفضيلة وتكريما للرجل الحكيم الشجاع الصبور وللزوجة الوفية وللابن البار[٢٨]

وقد امتازت أشعار هوميروس عموما بوجود بعض الآراء الخلقية التى حرص على ابرازها، إذ تضمنت معان خلقية سامية تتجلى فى الحب الخالص والوفاء العظيم اللذين كانا يسودان جو الأسرة. وتتجلى فى استنكاره للعبودية واعتبارها أبشع مصيبة تحل بالإنسان لأنها "تفقده نصف رجولته"،وتتجلى فى حرية المرأة وسمو منزلتها وأهمية الدور الذى تقوم به فى المجتمع(٢٩).

وعلى أيه حال، فقد كانت هذه الصورة الانسانية للآلهة التى رسمها هوميروس سلاحا ذو حدين بالنسبة للتأثير فى نشأة الفلسفة؛ فهى من ناحية قد ساهمت فى التقليل من قدسية الآلهة وفى شيوع الروح اللادينية بين اليونانيين مما ساهم بفاعلية فى نشأة الحركة العلمية التى ازدهرت فى القرن السادس قبل الميلاد.

ومن ناحية أخرى فقد جعلت الفلاسفة ذوى الميول الدينية - التأليهية أمثال كسينوفان وأفلاطون يوجهون سهام النقد الجارحة لهوميروس؛ فقد اتخذ الأول من شعر هوميروس وسيلة للتكسب حينما كان يلقيه على العامة فى الأسواق، ومع ذلك فقد كان يتبع ذلك بإلقاء أشعاره الخاصة التى يهاجم فيها تلك الصورة الهزلية التى صور بها آلهة اليونان، تلك الصورة التى أضافت إليهم كل نقائض البشر(٣٠). ويبدو أن الثانى (أى أفلاطون) قد أخذ بهذه الانتقادات التى وجهها اكسينوفان إلى هوميروس، فقال بأن هذه الاشعار الهوميرية تحط من شأن الآلهة وتصورها بمظهر مضحك يخل بالسمو الإلهى، وعلى ذلك أوصى باستبعاد أشعار هوميروس وهزيود من دولته المثالية(٣١).

ورغم ذلك فقد كان أفلاطون يحترم مواهب هوميروس الشعرية حيث اعتبره ذلك الشاعر الذى "ينطق عن موهبة قدسية آتته من لدن الآلهة"(٣٢). ويشاركه أرسطو فى ذلك حيث لقبه بأمير الشعراء وأثنى عليه ثناءً عاطرا فى كتابه فن الشعر.(٣٣)

على أى حال، فإن أحدا لاينكر أن أخطر الافكار الهوميرية التى أثرت فيما بعد فى فلاسفة اليونان، هى فكرته عن القضاء والقدر، وعن الضرورة، فقد كانت فكرة سيطرت على شعر هوميروس حيث صور فيه أن القدر والضرورة هما المسيطران على الآلهة والبشر على حد سواء. وليست التفسيرات الطبيعية التى ترد الكائنات إلى صورة ثابتة لاتتغير كالبذرة التى تنمو فتصبح شجرة هى بعينها إلا تطبيقا لفكرة الضرورة التى تخضع لها حياة الآلهة والبشر جميعا فى القصص الواردة فى أشعار هوميروس؛ فكما أن العناصر الأربعة عند انكسيمندر - وهو ثانى فلاسفة ملطيه - كانت تحتل مناطق يجب ألا تتجاوزها وإلا قضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر DESTINY، فإن الآلهة عند هوميروس كانت كل منها تحكم منطقة معينة فى العالم يجب ألا تتعداها فكانت هى الأخرى خاضعة لقوة أو لحكم القدر. فالقدر اذن يظهر عند كل من هوميروس وانكسيمندر كقوة فوق الآلهة وفوق العناصر. وهو الذى يوقف كلا منها عند حدوده التى لاينبغى أن يتعداها(٣٤).

ولاشك أنك واجد كل تلك الأفكار الهوميرية على مدار قصيدتيه وإن كان يمكن أن نلفت انتباهك إلى تلك الأبيات التى وردت فى الإلياذة مصورة زيوس (زفس) "وقد أفاق من نومه للتو فرأى الإغريق وهم يطاردون رجال طروادة أمامهم ورأى هكطور ملقى فى السهل يتقيأ الدم وقد جثا رفاقه من

حوله وهو فاقد رشده، فاشتد به الغضب مما رأى فقال لهيرا: لقد أتيت أمرا لم آمرك به.. فضعي لخداعك حدا وإلا فلا شيء يحميك حقا من غضبي. فأجابت هيرا: انه بوزايدون (فوسيذ) الذى ابتلى الطرواد وشجع الاغريق. فقال زيوس: فلتذهب ايريسى إلى (فوسيذ) وتطلب إليه أن يتوقف عن القتال ولتأخذ به إلى منطقته.. وهكذا يجب أن تتم كلمتي.. قال هذا وأطاعت هيرا صوته فذهبت إلى مجلس الأرباب وقالت وقد اسود حاجباها واكفهر وجهها غضبا: "أيها الحمقى! ان جنونكم يزين لكم الحنق على زيوس (زفس) ولكنه يجلس بعيدا ويقدر أن يرسل عليكم الشر والبلاء.. فنهض آرس من مكانه غاضبا وضرب على فخذيه وقال: "لابل سأذهب الآن إلى السفن لأثأر لولدى ولو ضربت بصواعق زيوس القاصفة".

ولكن أثينا نهضت من مجلسها وأمسكت بآرس فأخذت الخوذة عن رأسه، والترس عن كتفيه والرمح من يده. وقالت له "ماذا أنت فاعل أيها المجنون؟ هل تريد أن تجلب غضب زيوس علينا جميعا؟" ..وأجلسته على كرسيه وهى تخاطبه: ثم ان ايريسى ذهبت إلى بوزايدون (فوسيذ) برسالة زيوس (زفس) فاشتد حنق الإله وقال: "هل يظن زيوس اذن انه سيقيدني بالقوة وأنا أماثله شرفا؟ فنحن أخوة ثلاثة وقد أعطتني الأقدار البحر ملكا، كما أعطت لأذيس مملكة الظلمات، ولزيوس السماء، ولكن الأرض لنا جميعا، فلا أسير بإرادة زيوس، فليبق هو ضمن ممتلكاته ولا يتحرش بسواه"[٣٥].

فهذه الأبيات يتمثل فيها تلك الصورة البشرية التى صور بها هوميروس الآلهة، وهذا التسلسل فى المكانة الذى فرضه عليهم القدر وأكدته الضرورة، فلابد أن يلتزم كل واحد منهم بما حدده له القدر من ممتلكات ولايتعدى على غيره.

وبالطبع فإن هذه الصورة الهزلية للعالم الالهى بما فيها من تنافس وتنازع وحسد وصراع بين الآلهة كانت ذات تأثير بالغ على نشأة التفكير الفلسفي عند اليونان سواء بالإيجاب حيث شجعتهم على التفلسف دون خوف من أى سلطة إلا سلطة العقل والحواس، أوبالسلب حيث كان على الفلاسفة الإلهيين نقد هذه الصورة المنحطة للعالم الإلهى، وفى كلتا الحالتين كانت أشعار هوميروس من دوافع إهتمام اليونان بالتفكير العقلى فى كل شيء.

(جـ) هزيود:

يعود هزيود فى أصله إلى آسيا الصغرى حيث كان أبوه يعيش فى مقاطعة تقع بين أيونيا وطروادة، ثم تركها ورحل الى بلاد اليونان. وقد اختلف المؤرخون حول حياة هزيود، فقال بعضهم إنه عاش فيما بين عامى ٨٤٦ و ٧٧٧ ق.م. وإن كان بعض العلماء المحدثين يؤخر ولادته الى عام ٦٥٠ ق.م. ويرجح أنه عاش فى حوالى القرن الثامن قبل الميلاد. وكانت أسرته فقيره اشتغل أهلها بالزراعة والرعى، وقد تولدت موهبته الشعرية وسط هذه الأسرة وهو يرعى قطعان الغنم على سطح جبل مدينته[٣٦] التى استقر بها.

وقد نظم هزيود العديد من القصائد التى نال عنها الجوائز ولاقت استحسان الجماهير، وإن كان أشهر ما نسب إليه هما قصيدة بعنوان "أنساب الآلهة -THEOGONY" وأخرى بعنوان "الأعمال والأيام -WORKS AND DAYS".

أما فى الثيوجونيا فهو يقدم قصة التكوين من خلال حديثه عن تنظيم السلالة الإلهية التى تعيش فوق قمة جبل الأوليمب. ففى البدء كان العماء

(الكاووس - CHAOS) الذى أنجب الظلام والليل، ثم أنجب هذان الأثير والنهار. ثم جاءت بعد ذلك الأرض مقر جميع الآلهة التى تعيش إما على ظهرها أو فى باطنها. وأنجبت الأرض الجبال والسماء، ثم ولد من اقتران الأرض والسماء الاوقيانوس OCEANS أى المحيط. ونشأ من تزاوج السماء والأرض التيتان الجبابرة TITANS.

وتشير القصة بعد ذلك إلى أن أورانس -إله السماء- لم يحب التيتان فقذف بهم إلى الظلمة ولكن الأرض ساءها ذلك فأوعزت إليهم أن يقتلوا أباهم. واستطاع أحدهم ويدعى كرونوس أن يقوم بهذه المهمة بمساعدة أمه الأرض التى أخفته فى كمين إلى أن ينفذ ذلك. ولما استولى التيتان على جبل أوليمبوس أنزلوا أورانس من العرش ورفعوا مكانه كرونوس. وتزوج الأخير من أخته وتنبأت الأرض والسماء بأن أحد ابنائه سيقتله، فابتلعهم جميعا كرونوس ماعدا زيوس الذى ولدته ريا سرا فى كريت. فلما شب زيوس خلع كرونوس من على العرش وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه فأعادهم مرة أخرى إلى باطن الأرض(٣٧).

هكذا تصور هزيود بداية الخليقة ونشأة الوجود وهى صورة تتشابه مع مثيلاتها فى أنحاء الشرق القديم. وهذه الصياغة التى قدمها هزيود لم تحل محل هذه الصورة القديمة -فيما يرى ديورانت- إلا عبر امتزاج الفلسفة الواقعية العملية التى كانت من خصائص التجار الفينيقيين واليونانيين بحكمة كهنة مصر القديمة وحكمة الفرس القدامى بل لعله قد امتزج بها أيضا حكمة أبناء الهنود وعلم الكهنة الكلدانيين(٣٨).

وهذه الصياغة المنظمة التى قدمها هزيود قد استهدفت تقديم صورة منظمة للكون بوصل عناصره بعضها إلى بعض بصلة الرحم

والنسب فى"أنساب الآلهة". وقد بدأ التسلسل الإلهى بالهيولى (العماء) ثم تولدت السماء والأرض وهما من توالد عنهما الآلهة والبشر. وقد أتى هزيود بتشبيهات عديدة تذكرنا بمعات المصرى أى مفهوم الماعت عند المصريين القدامى أو بحكمة الله فى سفر الأمثال على حد تعبير فرانكفورت فى "ماقبل الفلسفة"(٣٩).

أما فى "الأعمال والأيام"، يقدم هزيود صورة أكثر نضجا واحكاما تمتاز باتجاه عقلى - انسانى حيث يوضح فيها للمزارعين ايمانه بالعمل البشرى وضرورته. وهو يثير قضية العمل وكيف جاء الى البشر عبر تصوير أسطورى للتغير والتطور الذى مر على البشرية عبر التاريخ الطويل للكون والذى ظهر خلاله خمسة أجناس للآلهة والبشر حتى عصر هزيود. يقول هزيود فى "الأعمال والأيام" واصفا هذا التطور وكيف انتهى الى عصر الكد والعمل:

"فى البدء صنع الآلهة الخالدون الذى يسكنون على جبل الاوليمب جنسا ذهبيا من أناس فانين، وعاش هؤلاء الرجال فى أيام كرونوس عندما كان ملكا فى السماء، عاشوا على نحو ما يعيش الأرباب وقد خلت قلوبهم من الهموم والأحزان ..ولما طوى الثرى هذا الجنس تحولوا إلى أرواح طيبة بفعل ارادة زيوس العظيم ..ثم صنع بعد ذلك ساكنوا الجبل (جبل الأوليمب) جنسا من الفضة أقل نبلا، جنسا لايماثل الجنس الذهبى جسما وروحا ..وبعد أن طوى الثرى هذا الجنس كسابقه ..خلق الاب زيوس جنسا بشريا ثالثا، جنسا برونزيا لايمت إلى الجنس الفضى بأيه صلة صنعه من شجرة الدردار قويا مرعبا ..والآن وقد غطى الثرى هذا الجنس أيضا ما لبث أن خلق جنسا رابعا على الأرض الخصبة، صنعه زيوس بن كرونوس جنسا أفضل وأكثر

استقامة يشبه جنس أبطال الآلهة الملقبين بأنصاف الآلهة، الجنس السابق لجنسنا على الأرض المترامية الأطراف. وهؤلاء قضت عليهم الحرب الضروس والمعركة المخيفة ...والآن ليتنى ما تلكأت لأعيش مع الجنس الخامس ...لأننا الآن فى الأيام المتأخرة زمن الجنس الحديدى. ولن يكف البشر عن العمل قط ولن تفارقهم الهموم بالنهار ولا من قبضة المهلك بالليل وما أقسى الهجوم الذى سوف تبلوهم به الآلهة"(٤٠).

إن هذا التصوير لذلك التاريخ الطويل من التطور عبر هذه الأجناس رغم ما فيه من نبرة تشاؤم لوجود صاحبنا فى الجنس الخامس وهو الاكثر انحطاطا والأكثر تحملا لتبعات القدر ومن ثم عليه بالعمل الشاق الذى يحملهم الهموم بالنهار والليل ..الخ. أقول إن هذا التصوير رغم مافيه من نبرة تشاؤم إلاأنه لايخلو من رؤية إيجابية لحياة الانسان العملية التى ينبغى أن يملأها بالعمل والكفاح لكى يحقق ما يصبو اليه رغم الظروف القاسية التى وضعته فيها الآلهة والقدر.

وقد تأثر بهذا التصوير للتطور كما رسمه هزيود كثيرون من فلاسفة اليونان، فقد ترددت هذه الصورة نفسها عند أفلاطون فى أكثر من موضع وان تم ذلك فى شكل مختلف وبصورة اكثر قربا مما ندعوه بإصطلاحنا الحديث فلسفة للتاريخ؛ ففى محاورة "السياسى" يستخدم أفلاطون هذا التصوير الاسطورى لهزيود فى الحديث عن التغيرات التى طرأت على الكون وفى العالم الطبيعى بما عليه من بشر من مرحلة خضعت للإشراف الإلهى وتدرجت التغيرات التى طرأت على هذا النظام إلى أن وصل الإنسان إلى مرحلة عليه فيها أن يواجه مشاكله بنفسه وأن يعيش معتمدا على قدراته الذاتية(٤١).

ونفس الشيء فعله فى محاورة "القوانين" حيث خصص الكتاب الثالث للحديث عن كيفية تطور الجنس البشرى إلى أن نجح الإنسان - بعد التكرار المدمر للجنس البشرى كله بسبب الفيضانات والأوبئة وغيرها - فى التغلب على تلك الظروف وفى اكتشاف معنى الدولة والمدينة بعد أن كان جاهلا بهما. وبالطبع فلم يتم ذلك النجاح فجأة "وفى لحظة واحدة بل تم شيئا فشيئاً وبعد انقضاء مدة طويلة من الزمن"(٤٢).

على هذا النحو كان تأثير هزيود بقصيدتيه الشهيرتين فى نشأة وتطور الفكر الفلسفى اليونانى واضحا ومباشرا ليس فقط فى فلسفة الدين والسياسية والتاريخ، بل فى فلسفة الطبيعة. إذ أن بعض ما أشار إليه هزيود بصورة مبسطة نجده عند الفلاسفة الطبيعيين سواء من الأوائل أو من المتأخرين، فقد أشار هزيود مثلا إلى أنه "لاشىء سوى الخلاء الفارغ الممتد بين الأرض والسماء"(٤٣). وهى فكرة تعود فى أصلها إلى التراث الهندو - أوربى لعصور ماقبل التاريخ(٤٤)، ونجد نفس هذه الفكرة عند ارسطو فى كتابه "الطبيعة" حيث يتحدث عن العماء كمكان خال(٤٥).

وقد أشار هزيود فى أنساب الآلهة أيضا إلى الايروس EROS كأحد الآلهة المهمين. وهى فكرة ستجد صداها المباشر فى فلسفة كل من انبادوقليس وبارمنيدس اللذين أشارا إلى الايروس وان كان انبادوقليس هو الذى استفاد من الايروس بصورة مباشرة حيث اعتبر الايروس أو الحب هو السبب الكافى لكل اتحاد بين القوى الكونية. وليس من شك أن الفضل يرجع إلى هزيود فى ذلك البحث عن مبدأ طبيعى واحد هو الايروس - الحب هو السبب المباشر فى ائتلاف قوى الطبيعة واجتماعها، ذلك الائتلاف الذى تمثله وعبر عنه بوضوح انبادوقليس فى فلسفته الطبيعية(٤٦).

وبالطبع فليس حديثنا عن الأروفية وهوميروس وهزيود كمصادر داخلية لنشأة وتطور الفلسفة عند اليونان إلا حديثا عن بعض هذه المصادر وليس كلها؛ فهناك مصادر أخرى عديدة فليس من شك أن الفن وانجازات الفنانين تمثل مصدرا آخر لتأملات بعض فلاسفة اليونان وليس من قبيل المغالاة - فيما يقول د. الأهواني - القول بأن الفلسفة فى اليونان نبعت من الفن(٤٧). وقد أشار جان فال فى كتابه الشهير "طريق الفلاسفة THE PHILOSOPHERS WAY" إلى أن الفن اليونانى كان أحد مصادر نظرية المثل الافلاطونية؛ فالخالق أو الصانع DEMIURGE الافلاطونى هو ذلك الصانع الماهر الذى يتأمل المثل حتى ينظم العالم(٤٨). وقد شارك أرسطو أستاذه أفلاطون فى ذلك حيث عول كثيرا على الفن فى صياغة مذهبه. وقد اتخذ من التمثال مثالا ليوضح نظريته الشهيرة فى التمييز بين العلة المادية والعلة الصورية؛ فمادة التماثل هى النحاس، والهيئة الموجودة فى ذهن صانعه هى صورته. وصانع التمثال هو العلة الفاعلة، والزينة أو الكسب من هذه الصنعة هى العلة الغائية(٤٩). وهكذا لم يجد أرسطو خيرا من أن يوضح نظريته عن العلل الأربعة عبر مثال "التمثال" مادة وصورة وفاعل وغاية...الخ.

كما أن انجازات علماء اليونان القدامى وحكمائهم السبعة تعد هى الأخرى مصدرا من المصادر الداخلية للتأمل الفلسفى عند اليونان. واذا كنا قد اكتفينا بهذه الأمثلة الثلاثة الكبرى لشخصيات من السابقين على طاليس أول فلاسفة اليونان. فقد ذكرت فريمان فى كتابيها عن الفلسفة السابقة على سقراط بالاضافة إلى الحكماء السبعة THE SEVEN SAGES وأورفيوس وهزيود كلا من موزايوس MUSAEUS وابيمندس EPIMENIDES وفوكس

PHOCUS وكليـــو ســـتراتوس CLEOSTRATUS وفريســيديس PHERECYDES وثياجينيس THEAGENES [٥٠]. وقد نقلت شذرات لهؤلاء الشعراء والكتاب فى الكسمولوجيا والفلك. ولاشك أنهم جميعا أثروا بهذه الآراء فى كل من تلاهم وتعرض لدراسة نفس الموضوعات التى تناولوها.

ولاشك لدينا بصورة عامة فى أن فلاسفة اليونان الاوائل حينما بدأوا ارتياد موضوعات التأمل الفلسفى وخاصة موضوع أصل العالم الطبيعى وتفسير الوجود، قد انطلقوا من نقطة البداية الطبيعية التى تتمثل فى تلك الآراء والأساطير الشائعة فى بيئتهم اليونانية. ولاشك لدينا أيضا فى أنهم تعاملوا مع هذه الآراء والأساطير تعاملا نقديا استهدف تجاوزها واخضاعها للتجربة الحسية ولقناعة العقل. وهذا التعامل النقدى مع تلك النصوص القديمة سواء كانت لشخصيات عظيمة مقدسة كهوميروس وأورفيوس وهزيود أو لشخصيات أقل شأنا وشهرة، كان السبب المباشر فى نشأة وتطور الفكر الفلسفى عند اليونان [٥١] على النحو الذى بدا عليه فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد وما بعدهما.

لكن السؤال الذى لاينبغى أن يغيب عن فطنة الباحث المدقق هنا هو: هل كانت هذه الآراء والأفكار المحلية لهؤلاء السابقين على طاليس بعيدة عن التأثر بالمصادر الخارجية وأعنى بها بالطبع المصادر الشرقية؟

إن الإجابة التى أراها ويراها معى كل من أرخ لهذه الآراء ولتلك الشخصيات، هى أن هؤلاء لم يكونوا فيما قدموا بعيدين عن التأثر بالمصادر الشرقية؛ فلم يكن أورفيوس إلا كأحد أنبياء الشرق ويشى بذلك أصله الآسيوى وزيارته لمصر القديمة..ولم يكن هوميروس فى قصيدتيه ببعيد عن التأثر بقصص الخلق وبعض الفضائل الشرقية القديمة. وليس ذلك التأثر

بالأمر الذى يثير الريبة أو الغرابة لأن هناك رواية رددها أحد القدماء ويدعى هيليودوروس الذى عاش فى مدينة حمص (ايميسا) حوالى ٢٢٠ـ ٢٤٠ قبل الميلاد، تقول إن هوميروس ولد فى مدينة طيبة بمصر الفرعونية وأنه ابن الإله هرمس ـ توت من زوجة كاهن مصرى[٥٢] .

ويعلق جورج سارتون مؤرخ العلم على هذه الرواية قائلا "إنه يتضح لنا من أوراق البردى أن هوميروس كان معروفا جيد المعرفة فى الأوساط اليونانية في مصر. ومن المحتمل أن هيليو دوروس الحمصى قد أخذ قصته عن هوميروس من مصادر مصرية. والواقع أن تصديق كاتب يونانى أصبح فيما بعد أسقفا فى تسالى مثل هذه الخرافة يغنى عن مجلدات فى شرح مدى أثر مصر فى الفكر اليونانى لأنه اذا كان اليونانيون فى القرن الثالث قبل الميلاد لم يجدوا فى أنفسهم حرجا من أن يصدقوا أن شاعرهم هوميروس معلم بلاد اليونان كان مصريا، فلابد أنهم لم يتحرجوا أن يعدوا مصر مهدا لثقافتهم"[٥٣] .

وربما يؤكد هيرودوت صلة هوميروس بمصر أو على الأقل علاقته وتأثره بها حينما ذكر فى تاريخه فى ثنايا تحريه عن صحة الرواية الهوميرية فى "الإلياذة "حول سبى باريس PARIS ابن ملك اليون لهيلان HELEN زوجة ملك الآخائيين أن رواية هوميروس فى الإلياذة ليست هى الرواية الوحيدة لهذه الحادثة، وأن هناك رواية مصرية لها. ويقول هيرودوت بعد سرد هذه الرواية المصرية أن هوميروس ربما عرف بهذه الرواية المصرية ولكنه أهملها لأنها لاتناسب شعر الملاحم مثل الرواية التى قدمها[٥٤] .

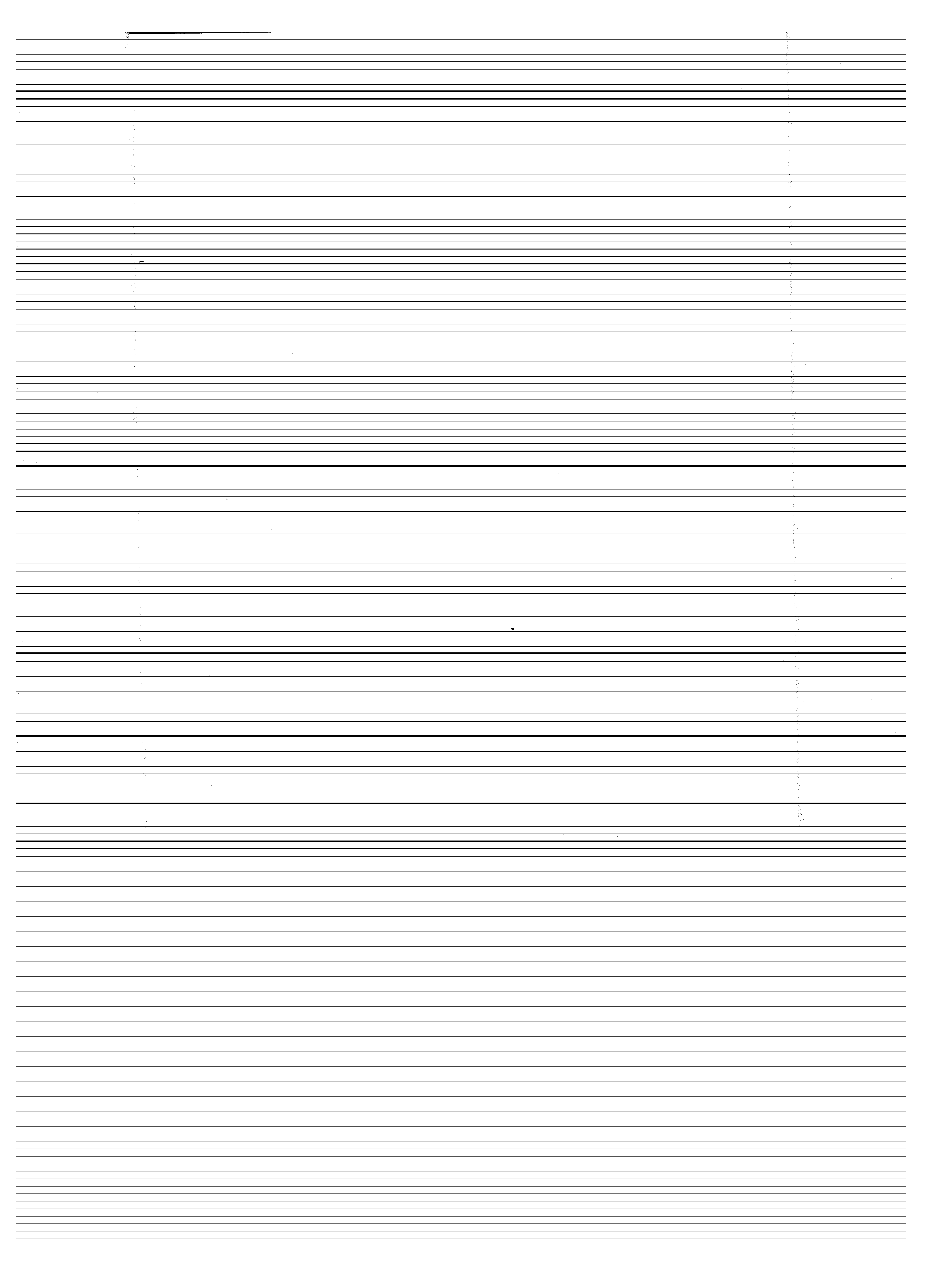
والأمر قد لايختلف كثيرا بالنسبة لهزيود، فهو أيضا ليس ببعيد عن التأثر بالمصادر الشرقية فى قصيدتيه؛ فبالاضافة إلى أصله الآسيوى، نجد أن رؤيته حول انحدار العالم والبشر من سئ إلى أسوأ قد تواترت فى أزمنة سابقة وبالتحديد نجد شبيها لها فى التراث السومرى[٥٥] - البابلى.

ولاشك أن نظرته التشاؤمية نجد شبيها لها فى ملحمة جلجامش البابلية وفى بعض النصوص البابلية الأخرى التى يسودها مسحة التشاؤم هذه[٥٦] كما أن التأثر بالنظريات الشرقية حول أصل الوجود وبداية الخليقة أمر قد أقره كثير من المؤرخين والمتخصصين من أمثال ديورانت وفرانكفورت كما أشرنا فيما سبق.

وبناء على ذلك فإن الحديث عن المصادر الداخلية للفلسفة اليونانية لايقلل بأى حال من أهمية المصادر الشرقية الخارجية، بل على العكس فإنه يغذى الاعتقاد فيها ويقويه.

ومن ثم ليس أمامنا إلا التسليم بأن الفيلسوف اليونانى وهو يبدأ تفلسفه من نقد تراثه المباشر الذى كان فى واقع الأمر تراثا مستمدا ومتأثرا بالتراث الشرقى السابق عليه، إنما كان يبدأ من تراث تفاعل فيه المصدر الشرقى مع المصدر اليونانى وامتزجا معا بحيث نجد دائما أن البحث عن الأصل اليونانى لآراء هذا الفيلسوف أو ذاك إنما يقودنا إلى البحث عن مصادره الشرقية فى نفس الوقت. والعكس، فإن البحث عن المصادر الشرقية لآراء هؤلاء الفلاسفة الأوائل لايتعارض مع وجود مصادر داخلية يونانية لهذه الآراء.

وإذا كنا قد استعرضنا فيما سبق بعض تلك المصادر الداخلية لنشأة الفلسفة اليونانية، فإننا سنركز فيما يلي على عرض المصادر الخارجية الشرقية لهذه الفلسفة بشيء من التفصيل.



القسم الثانى

العوامل الخارجية أو المصادر الشرقية

للفلسفة اليونانية

تمهيد : مشكلة نشأة المعنى الإشتقاقى والإصطلاحى للفلسفة

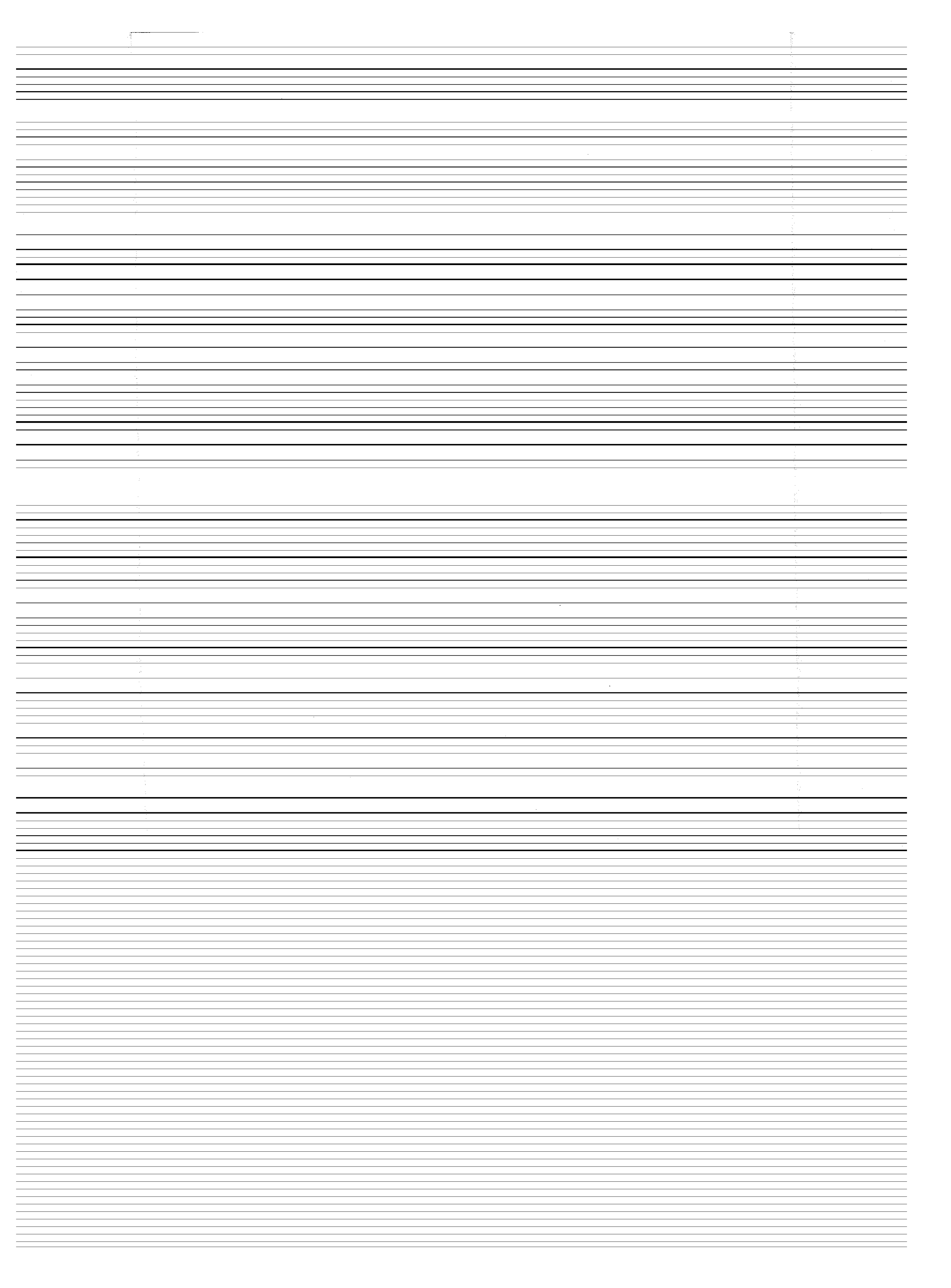
أولاً : الفكر المصرى القديم

ثانياً : الفكر الصينى القديم

ثالثاً : الفكر الهندى القديم

رابعا : الفكر الفارسى القديم

خامسا : الفكر البابلى القديم



العوامل الخارجية أو المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية

تمهيد : مشكلة نشأة المعنى الإشتقاقى والإصطلاحى للفلسفة:

ربما يكون من الضرورى بداية أن يتساءل المرء عن الأصل الاشتقاقى للفظة الفلسفة، اذ يقال عادة إنها مشتقة من لفظين يونانيين هما فيلوس PHILOS وتعنى صديق أو محب، وسوفيا SOPHIA وتعنى حكمة.

والحقيقة التى اكتشفتها بالصدفة مؤخرا أثناء قراءتى لمحاورة اقراطيلوس لأفلاطون أن كلمة SOPHIA ليست يونانية الأصل وانما هى منقولة عن كلمة أجنبية؛ فقد قال افلاطون فى تلك المحاورة عن هذه الكلمة "إنها كلمة غامضة جدا وتبدو أنها ليست من أصل محلى"[٥٧] وقد دعى أفلاطون إلى البحث عن أصل هذه اللفظة وغيرها من الالفاظ التى اعتبرها كذلك من أصل أجنبى، كما رجح أن تكون مثل هذه الألفاظ مستعارة من "البرابرة" أى من الأجانب (أى غير اليونانيين) الذين اختلطوا بهم وخضعوا لهم[٥٨].

وقد أكد الباحث المعاصر مارتن برنال M. BERNAL ذلك حيث أشار - مستقلا فى ذلك عن أفلاطون - أنها مشتقة من كلمة مصرية قديمة هى SB3 بمعنى يعلم - تعليم. واذا عرفنا أن الحرف المصرى القديم بى B يقلب أحيانا فى اليونانية ليصبح فى PH لأدركنا أن الأصل اللغوى للكلمة اليونانية يتطابق مع التراث القديم الذى يرى أن SOPHIA كلمة وافدة من مصر[٥٩].

وإذا صح ذلك وهو صحيح على الأرجح فإن من الضروري أن نكف عن ترديد ماجرى العرف على ترديده حول أن الأصل الاشتقاقى لكلمة الفلسفة يونانى.

ومع ذلك فنحن بالطبع لاننكر أن معنى خاصا قد تبلور للفكر والحكمة عند اليونانيين منذ أطلق فيثاغورس الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير على نفسه لقب محب الحكمة أو فيلسوف، فمنذ هذا التاريخ أصبحت لفظة - PHILO-SOPHIA أى الفلسفة هى اسم العلم الذى تداولته الألسن وعبرت به الأقلام عن ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلى فيما يصادف الإنسان من مشكلات نتيجة لما يطرحه من تساؤلات حول هذا العالم الطبيعى الذى يعيش فيه، وحول أصل هذا العالم، وحول الذات الإنسانية وعلاقة الإنسان بالآخرين فى مجتمعه، وحول علاقته بالقوى الإلهية الخفية التى ربما يكون العالم الطبيعى بما عليه من ابداعها..الخ.

والحقيقة التى ينبغى أن نلاحظها هنا أن لفظ الفلسفة لم يكن دالا فى ذلك الزمان على ما نعنيه به اليوم حيث نقصره فقط على التفكير المجرد والتحليل العقلى للمشكلات الميتافيزيقية والانسانية، وانما كان يدل على أى نشاط عقلى يبذله الإنسان بهدف السيطرة على الطبيعة وفهم ظواهرها الغامضة.

ومن ثم كانت "الفلسفة" هى اسم العلم الذى يطلق على ابداعات الإنسان فى كل الميادين علمية كانت أو فنية أو أدبية أو دينية، وكان "فيلسوفا" كل من يفكر ويتأمل بهذا المعنى الشامل الذى ظل ملتصقا بها منذ العصر اليونانى وحتى مطلع العصر الحديث الذى شهد بداية الانفصال الفعلى للعلوم المختلفة عن الفلسفة.

وقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضوع تساؤل بين المؤرخين. فهل نشأت كمعجزة عند اليونان أم تأثر اليونانيون بما كان سائدا لدى الأمم الشرقية القديمة السابقة على اليونان من أفكار فلسفية وعلمية؟

ان المؤرخ الغربى منذ أرسطو الى الآن غالبا ما يميل الى التأكيد على أن الفلسفة والعلم اختراعان يونانيان وأنهما يبدآن من طاليس الملطى فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد[٦٠]. وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربى فى هذا الاعتقاد بحجة أن الفلسفة قد ظهرت لدى اليونان فى القرن السادس من خلال نقد اليونانيين الحر المحايد لتراثهم واستنادا على خصائص تميز بها الانسان اليونانى دون سواه من البشر فى ذلك القرن. وأنه اذا كان ثمة أفكار فلسفية شرقية قديمة فهى أفكار أسطورية يغلب عليها الطابع الدينى والأخلاقى، والأفكار الدينية أسطورية بينما الأخلاقية مجرد حكم ومواعظ عملية[٦١].

لكن هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل شيئا فشيئا حينما بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات فلاسفة الحضارات الشرقية القديمة، حيث بدا للمؤرخ المنصف أن ماكان يردده أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان عن وجود حكمة لدى المصريين القدماء ومن ثم لدى أمم الشرق القديم كان صحيحا، وأنه لايمكن فهم ابداعات اليونانيين إلابردها الى أصولها الشرقية، وقد أصبحنا الآن رغم ادعاءات المؤرخين للمعجزة اليونانية- أمام حقيقة لاتنكر لدى الكثيرين من المؤرخين يعبر عنها شارل فرنر حينما يقول "إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من

تماس اليونان بالشرق"[٦٢]؛ فقد نشأت الفلسفة في المستعمرات التي أقامها اليونانيون في أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية. فقد انطلق الفكر الغربي اليوناني من آسيا حيث أنجبت ملطية طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وانجبت افسوس هيراقليطس، وساموس فيثاغورس، وكولوفون اكسينوفان[٦٣] وهؤلاء هم أوائل المفكرين اليونانيين في القرن السادس قبل الميلاد.

إذن ليس هناك حضاريا ما يسمى بالمعجزة بعد معجزة الحضارة المصرية الشرقية القديمة، فهي الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب بالحضارة المعجزة[٦٤]. وسبب الإعجاز هنا واضح في نظر المؤرخين؛ فهي الحضارة الوحيدة التي أنشأت نفسها بنفسها في شتى الجوانب على غير مثال سابق. وقد كانت الفلسفة من بين تلك المكتشفات كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث EGYPTOLOGY حيث يرى العلماء أن مصر كانت مهد التأمل الفلسفي كما نعرفه اليوم.[٦٥]

وعلى ذلك فإن الدراسة الموضوعية للفلسفة اليونانية ينبغي أن تبدأ من دراسة مصادرها الشرقية القديمة وخاصة في الحضارات الشرقية الخمس الكبرى التي سبقت ظهور الحضارة اليونانية وهي الحضارة المصرية والحضارة الصينية والحضارة الهندية والحضارة الفارسية والحضارة البابلية (حضارة ما بين النهرين)، بنفس القدر الذي تدرس به من خلال مصادرها اليونانية، فالمصدر الشرقي قد تفاعل وأثر في المصادر اليونانية كما أشرنا من قبل.

أولا: الفكر المصرى القديم

أصبح الكثيرون من مؤرخى الفلسفة يؤمنون بأن جذور الفلسفة قد نبتت فى مصر القديمة، ولما اتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم، ويعبر هنرى توماس أحد المؤرخين الغربيين عن ذلك بقوله "إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام فى التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الانسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أفلاطون - أعظم فلاسفة اليونان - اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته فى كل ما هو سام من عمل أو فكر. ولذا يمكن ارجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان وهكذا انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئا بالحضارة المصرية. وان عرضا مقتضبا للفكر المصرى المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا اياه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حوتب وما تركه لنا شوبنهور من تراث ممثلا فى حكمة ابوور، كما نجد وحى اسبينوزا وكانط فى رؤى اخناتون"[٦٦].

وما من شك أن المحاولة التى قام بها د. برنال فى كتابه الأخير "أثينا السوداء" قد أكدت ودعمت هذا الاتجاه الذى يقضى على أسطورة المعجزة اليونانية بشكل مباشر و"بأسلوب علمى دقيق وبتحليل تاريخى مفصل"[٦٧]. ويتيح الفرصة للتحدث بشكل موسع عن الأصول المصرية للحضارة اليونانية عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص على اعتبار أن مصر كانت - كما يقول شيخ انتاديوب - هى مهد الحضارة طوال عشرة آلاف سنة بينما

كانت بقية دول العالم غارقة فى ظلمات الوحشية. وقد ظلت رغم عمليات الاحتلال المتوالية تلقن شعوب البحر الابيض المتوسط الفتية الاغريق والرومان وغيرهم التنوير الحضارى. وظلوا يحجون اليها لينهلوا من منابع المعرفة العلمية والدينية والأخلاقية والاجتماعية...الخ(٦٧).

أ- فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة:

كان من الطبيعى أن تكون أول القضايا التى تشغل فكر الإنسان المصرى القديم، قضية تفسير العالم الطبيعى وأصل وجوده فالإنسان المصرى شأنه فى ذلك شأن كل البشر فى العالم منذ فجر التاريخ كان مشغولا بقضية الخلق، كيف جاء هو وهذا العالم إلى الوجود؟، ومن صنعه وصنع هذا العالم، وما هى القوى التى تتحكم فى حركته وفى حركة هذا العالم؟ وكيف يمكنه أن يرضى هذه القوى الطبيعية المختلفة ويتجنب خطرها وشرورها وكيف يمكنه استجلاب خيرها وينال رضاها؟

وقد تنافس فى التراث الفكرى المصرى القديم أربعة تفسيرات قدمها أهالى أربع مدن كبرى فى مصر القديمة هى على التوالى أون أو مدينة الشمس هليوبوليس ومدينة أونو أو مدينة الأشمونيين الحالية ومدينة منف وأخيرا مدينة واست أو مدينة الأقصر الحالية(٦٩).

(١)المذهب الشمسى:

ينسب هذا المذهب إلى أهالى مدينة أون هليوبوليس مدينة الشمس وهى عين شمس الحالية. ويعد أقدم مذهب معروف فى تفسير نشأة الوجود وربما يرجع هذا المذهب إلى ماقبل التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة، لكن أقدم تسجيل لنص هذا التفسير شبه المتكامل وجد داخل هرمى مرن رع

وبيبى الثانى (نفركارع) من الأسرة السادسة، أى يرجع إلى حوالى القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد[٧٠].

وقد ورد فى هذا النص:

"ياآتوم ـ خبرر أنت على القمة على التل (الهيولى)، ظهرت كالطائر "بن" الخاص بالحجر "بن" فى منزل "بن" بهليوبوليس، بصقت ماكان شو، وتفنوة وجب ونوة وأوزيريس وايزيس وست ونفتيس، الذين ولدهم آتوم باسطين الى مدى بعيد قلبه. يفرح عند إنجابه إياك. فى اسمك الأقواس التسعة، ياليت ألا يكون بينكم من سيبتعد بنفسه عن آتوم، لأنه يحمى هذا الملك نفر ـ كا ـ رع، لأنه يحمى هرم هذا الملك نفر ـ كا ـ رع، لأنه يحمى عمله الإنشائى هذا من كل الالهة ومن كل الموتى ولأنه يحمى حتى لايحدث له أى شىء مكروه عبر طريق الأبدية"[٧١].

لقد تأمل أصحاب هذا النص فى نشأة الوجود وبدء الخليقة وانتهوا إلى القول بماضى سحيق قديم لم تكن فيه أرض ولا سماء ولا كائنات ولابشر وانما عدم مطلق واتفقوا مع القائلين ممن سبقهم بأن ذلك العدم المطلق لم يكن يشغله سوى كيان مائى لانهائى العظم، ذلك الذى أطلقوا عليه "نون" وقد أضافوا أنه فى حقبة بعيدة ظهر فى هذا الكيان المائى العظيم روح الهى أزلى خالق هو "آتوم". وآتوم لفظ مصرى يجمع بين ضدين من المعانى، معنى العدم تكنية عن نشأة صاحبه من العدم، ومعنى الشمول والاكتمال تكنية عما أرادوا تصوير الاله به من قدرة وجلال[٧٢].

وقد ظهر آتوم أول ما ظهر على قمة تلك الجزيرة المائية الضخمة وكان الرمز الذى يعبر عن التل أو الرابية فى اللغة الهيروغليفية

يعنى أيضا "ظهور مجيد" ورسمه مرتفع محدودب تنطلق منه أشعه الشمس صعدا ( ) حتى يصور معجزة ظهور الاله الخالق لأول مرة[٧٣].

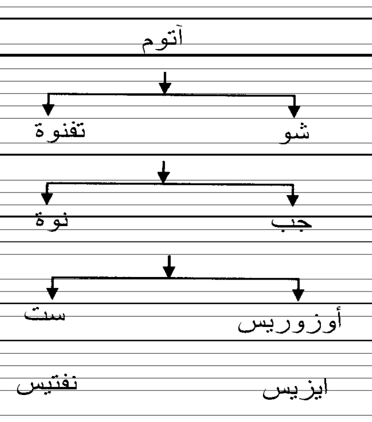
فقد ظهر الاله آتوم الاول العظيم منفردا بوحدانيته على تلك الرابية أو على تلك الهيولى التى لاشكل لها، حتى ذرأ أو أوجد من نفسه أول عنصرين من عناصر الوجود أحدهما ذكر تكفل بأمر الفضاء والهواء والنور عرف بأسم "شو" والآخر أنثى تكفلت بأمر الرطوبة والندى عرفت باسم "تفنوة" واختلط العنصران أو الروحان الالهيان وتفاعلا أو تزاوجا على حد تعبير الانسان المصرى القديم، فتولد عنهما بقية التاسوع الالهى العظيم حيث ظهر بعدهما عنصران جديدان، أحدهما ذكر تكفل بأمر الأرض وسمى "جب" والآخر أنثى تكفلت بأمر السماء وعرفت باسم "نوة".

وقد كانت السماء والأرض فى بداية أمرها متصلتين جسدا وروحا الى أن اذن الاله الخالق أن يبزغ من بينهما فجر الحياة فأوحى الى "شو" أن يفصل بينهما فرفع شو السماء عن الأرض ونهض بها الى أعلى عليين ثم ملأ الفراغ بينهما وبين الأرض بما كان يحيط به ويصدر عنه من هواء وضياء.

ذلك كان الوضع الأول الذى ظهر عليه الوجود حيث لم يكن فيه الا هؤلاء الأرباب الكبار، وكانت هيئة الوجود بهذا الشكل مهيئة لوجود الكائنات الحية والانسان، فاستكمل الخلق بأن تولد عن الالهين السابقين أربعة آخرين، ذكران هما أوزوريس الذى تكفل فى الأرض بأمر الفيضان والخصب والنمو، وست الذى تكفل بأمر أمطار السماء ورعدها وأعاصيرها وأنثيان

ارتبطت كل واحدة منهما بزوجها هما ايزيس التى ارتبطت بأوزوريس ونفنيس التى ارتبطت بست.

وبهذا اكتمل التاسوع الالهى العظيم الذى عُد أصل الوجود بكل ما فيه من عوالم وكائنات حية وجماد.



وقد تباينت آراء أصحاب هذا المذهب حول الطريقة التى ذرأ بها آتوم مخلوقاته الأوائل لاسيما شو وتفنوة؛ فقال بعضهم انه خلقها عن طريق الاستمناء أو بماء اللقاح كما يخلق بنو البشر عادة. وقال آخرون بأنه خلقهما عن طريق السعال أو "البصق" وقد استفاد الاخيرين من المدلول اللفظى للاسمين شو وتفنوة ومن قدرتهم على التأويل العقلى، فقربوا بين كلمة شو وبين الصوت الذى يصدر عن الفم اذا نفخ والانف اذا عطس، كما قربوا بين كلمة تفنوة وبين الصوت الذى يصدر عن الفم اذا تفل وانتهوا من محاولتهم التأويلية

هـذه الـى أن ربهـم الخـالق آتـوم نفـخ ذات مـرة أو عطـس عـن قصـد فصدر عنـه شـو روح الهـواء، وتفـل مـرة أخـرى عـن قصـد فصـدرت تفنـوة روح الرطوبـة والنـدى[٧٤].

ولمـا ذاع هـذا المذهب وانتشر كثرت التفسـيرات والتفريعـات التـى تفرعت عن المذهب الرئيسـى وكـان أبـرز التطـورات التـى لحقت بـه، ذلـك التفسير الذى ربط أصحابه بين الالـه آتـوم وبيـن "رع" الـذى كـان الهـا يعبـد ويدين به الكثيرون، مما اضطر معه أهالى مدينة أون أن يجددوا فى عقيدتهم الدينية والفلسفية وأن يقرنوا رع بآتوم.

وقـد حـدث هـذا التجديـد فـى عصـر الدولـة الوسطى أى حوالـى عـام ٢٠٠٠ قبل الميلاد على وجه التقريب. وقد عبرنص من الفصل السابع عشـر من كتاب "الموتى" كتب فيما بين الأسرة الثامنـة عشـرة إلـى الأسـرة الحاديـة والعشرين عن هذا التطور حيث جاء فيه:

"إنى الإله آتوم فى شـروقه (الواحـد الوحيـد).. أتيـت الـى الوجـود فـى "نون".. إنى "رع" الذى نهض فى البدء وحكم ما قد صنع... انى الاله العظيم الذى أولد نفسه نظير "نون" الذى صاغ أسماء الآلهة ليوجدوا كآلهة من يكـون هذا اذن؟ انه "رع" خالق أسـماء أعضائـه الذيـن أتـوا فـى صـورة الألهـة فـى موكب "رع" إنى أنا هو فـى الصـدارة بيـن الالهـة. مـن يكـون هـذا اذن؟ انـه "آتوم" فى قرصه أو (كما يقول آخرون) انه "رع"[٧٥].

لقد إرتبط الاله آتوم برع فى هذا النص وأمثاله ارتباطا لاينفصم سـواء من جانب أنصار آتوم مـن أصحـاب التفسـيرات الأولـى للوجـود عـبر آتـوم

وحده، أو من جانب أنصار رع الذين حاولوا قدر استطاعتهم أن يتلمسوا الأسباب التى تربط بين الههم وبين آتوم فبدا رع وكأنه ليس الها جديدا يضاف إلى آتوم، بل هو آتوم نفسه، ذلك الخالق القديم الذى شاءت ارادته أن يتجلى على الناس فى هيئة رع اله الشمس وأن ينير العالمين من أفقه العظيم"[٧٦]. لقد حدث تزاوج بين الاسمين فى هذا التطور الجديد بحيث أصبح الاله الخالق هو "رع آتوم".

وهكذا استمرت التأويلات المختلفة للمذهب الشمسى تتوالى واحدا بعد الآخر تبعا لتطور الظروف السياسية والدينية التى مرت على مدينة أون موطن المذهب الأصلى. وقداتخذت هذه التأويلات والتفسيرات صورا متعددة منها الفلسفى المادى ومنها الشعرى الاسطورى. وفى كل هذه الصور نلمح اجتهادات العقل المصرى القديم فى تفسير أصل الوجود وكيفية نشأة هذا العالم الطبيعى. ولم تتوقف هذه الاجتهادات عند حد تطوير هذا المذهب بل بلغت درجة كبيرة من النضج العقلى حينما بدأ اهالى المدن الأخرى يحاولون نقد هذا المذهب كلية ليقدموا تصورات حول نفس الموضوع وهذا ما سنجده بداية لدى أهالى مدينة الأشمونيين ومدينة منف.

(٢) المذهب الأشمونى:

وهو نسبة الى مدينة الأشمونيين الحالية فى مصر الوسطى، وكانت تعرف فى الزمن القديم بأونو أو هرموبوليس.

أما بداية هذا التفسير الجديد لأصل الوجود والعالم الطبيعى فيرجع الى الجدل الذى كثر حول المذهب الشمسى فى المدن المصرية المختلفة وإلى محاولة حكماء مدينة "أونو" أو "هرموبوليس"

أن ينـاهضوا هـذا المذهــب وربمــا يكــون وراء ذلــك أســباب سياســية تمثلـت فـى نــوع مـن الأنشـقاق السياسـى الـذى عـز معـه علـى حكمـاء المدينـة أن يظلـوا أتباعـا لمذهـب منافسـيهم. ومــن ثـم فقـد أعلنوهـا حربـا فـى السياسـة والديـن والفكـر فـى آن واحـد.

وقـد حـاول هـؤلاء الحكمـاء فـى البدايـة أن يشـككوا فــى بعـض عنـاصر المذهــب الشمســى متســائلين فيمــا بينهــم، اذا كــان رع آتـوم قـد خـرج أصـلا مـن نـون كمـا قـال أتباعـه، أفـلا يعتبر بذلـك ولـدا لنــون؟ واذا كــان ذلـك صحيحــا، ألـم يكـن مـن المفـروض أن يتوفـر لنـون طرفـان للانجـاب؟ ومـا الـذى كـان يحيط بنـون قبل أن ينجـب ولـده؟ وهـل كـانت لـه رغبـة حقيقيـة فـى ذلـك؟(٧٧).

وبعد هذا التشكيك وتلك التساؤلات كان على مفكرى أونـوا أن يقدمـوا تصورهم المثالى للوجـود وكيفيـة نشـأة العـالم، فقـالوا بـأن الوجـود بصورتـه الحالية تقدمته أربعة عناصر هى: ماء كثيف، وظلام محيط، وقدرة منطلقـة دافعة، وعنصر لطيف لايرى، وقدروا أن كلا من هذه العناصر الأربعة تكفل به تؤمان يتفقان فى الطابع ويختلفان فى الجنس أحدهمـا مذكر وهـو الأصـل والآخر مؤنث وهو الفرع. وأنه توفر لكـل مـن التوائـم روح ربانيـة منفصلـة وذلك مما جعل منها ثمانية.

هـذه هــى عنــاصر الوجــود الأساسـية عنـد الأشـمونيين وهـذا هـو أصـل "الثـامون" الـذى آمنـوا بـه. لكـن السـؤال الهـام هنـا هـو: كيـف ردوا العـالم إلــى هـذه العنـاصر؟ أو بمعنــى آخـر، هـل فسـروا نشـأة الوجـود والكائنـات عـن هـذا "الثـامون"؟.

لقد أفاض التوءم الأول أو الروح الأول فى البداية محيطا مائيا كثيفا استقر فيه واتخذ مظهرا لوجوده وتسمىمعه باسم "نون" واستقرت معه انثى توائمه اشتقوا اسمها من اسمه فدعوها "تاونت".

ثم أحاط الروح الثالث نفسه بظلام كثيف اتخذه مظهرا لوجوده واستقر فيه وتسمى معه باسم "كوك"، وبنفس الطريقة استقرت معه انثى تماثله اشتق اسمها من اسمه فسميت "كاوكت".

أما الروح الخامس فقد تمثل فى تلك القدرة المنطلقة الدافعة التى اشتق أصحاب المذهب اسمها من لفظ يدل على الحركة المماثلة لاندفاع الامواج أو انسياب المياه فسموها "حوح" ثم افترضوا وجود الانثى التى تقاربه واشتقوا اسمها من اسمه فسميت "حاوحت" أما العنصر أو الروح السابع فهو العنصر اللطيف الذى لايرى أى "الهواء" وقد سموه بأسماء مختلفة منها "تنمو" أو "نياو" وأحيانا "جرح" أو "آمون". وافترضوا له انثى تماثله وجعلوا اسمها مشتقا من كل المسميات السابقة وأشهرها اسم "أماونت".

وقد تصوروا بعد ذلك أنه فى فترة ما تجمعت هذه العناصر أو الأرواح الثمانية بما فيها من ذكر وأنثى ـ وشاءت أن تغير ما هى فيه من كيان قديم بكيان آخر جديد فتعاونت فيما بينها على خلق دحية عظيمة ووضعها فوق ربوة عالية فى مدينة أونو، ولما انشقت الدحية خرج منها كائن جديد لم يكن فى حقيقة أمره إلا الاله "رع آتوم" اله النور أو اله الشمس، ذلك الاله الذى ظن أصحاب المذهب الشمسى أنه وجد من لاشىء. ومنذ ظهور الاله رع آتوم أصبح العالم مهيئا لظهور الكائنات ووجود البشر[٧٨].

وهكذا نلاحظ أن الاختلاف بين المذهب الشمسي والمذهب الاشموني يتمثل في أمرين أساسيين؛ أولهما هو الاختلاف حول أصل الاله آتوم رع، فبينما يؤمن أنصار المذهب الأول بأنه قد أوجد نفسه من عدم يؤمن أنصار المذهب الثاني بأنه قد جاء بعد "الثامون" وعن طريق تعاون تلك العناصر أو الأرواح الثمانية في خلق تلك الدحية التي انشقت فخرج منها الاله. وثانيهما يتمثل في الاختلاف حول العناصر الاساسية للوجود؛ فبينما جاء التصور الشمسي واضحا في تأليه العناصر المختلفة للوجود وبيان كيف أتى كل زوج منها عن الزوج السابق وأن الجميع قد أتوا بفضل الاله آتوم باعتباره الاله الخالق، نجد أن التصور الاشموني جاء غامضا فيما يتعلق بتسمية هذه العناصر الأربعة الأساسية وبكيفية التمييز فيها بين ذكر وأنثى لدرجة أن يتولد عنها عبر انقسامها إلى ذكر وانثى ذلك "الثامون" الذي عدوه أصل الاله.

لعل ذلك التمايز بين وضوح المذهب الشمسي والغموض الفلسفي الذي تميز به المذهب الأشموني الهرموبوليسي هو ماساعد على ذيوع الأول وانتشاره في الاوساط الشعبية بينماً اقتصر الإعجاب بالمذهب الثاني على أوساط الخاصة والمثقفين وربما يرجع ذلك إلى ما تضمنه التفسير الهرموبوليسي من عناصر فلسفية هامة(٧٩) ستكون حافزا لتفسيرات أخرى ورؤى جديدة أشد نزوعا نحو التجريد.

وربما كان هذا المذهب الاشموني بما تضمنه من عناصر فلسفية هو ما انتقل عبر الطبقة المثقفة من مصر إلى بلاد اليونان، فهناك عناصر تشابه كبيرة بينه وبين بدايات التفكير الديني اليوناني وخاصة عند الأورفيين؛ فقد

قال اثناجوراس ATHENAGORAS" أن أورفيوس كان أول لاهوتي يضع الماء كبداية للكل ومن الماء جاء الطين. ومن كليهما جاء الثعبان، هيراكليس أو الزمان، وأنتج هذا الهيراكليس بيضة ضخمة انقسمت إلى قسمين مكونة جي GE (الأرض) وأورانوس (السماء) واتحدت السماء بالأرض وكونتا الانثى فتيس FATES والذكر جينتس GIANTS..."[٨٠].

كما ذكر دمسكيوس DAMASCIUS نصا قريبا من ذلك عن الأورفية أيضا فقال "إن المبدأ الأول هو الزمان والثاني هو الاثير AETHER والعماء، وفي مكان الوجود البيضة EGG هذه هي المرحلة الأولى وفي المرحلة الثانية يأتي إما البيضة المخصبة وتمثل الله أو البرق أو السحاب ومن هذه جاءت فانس PHANES وفي المرحلة الثالثة جاء متيس METIS وهو العقل وايبر كابيوس ERIKEPAIOS وهو القوة وفانس وهو الأب"[٨١].

وإذا قارنا النص الأشموني بالنصوص الأورفية لوجدنا تماثلا فيما يتعلق بالعناصر الأولى للوجود وتسلسل الخليقة، فضلا عن وجود تلك "البيضة" التي ظهرت إلى الوجود بعد بعض العناصر وبعد الزمان وهي التي ستنقسم فيخرج منها الاله ثم السماء والأرض وتبدأ المراحل التالية للخليقة.

ولاشك أن ثمة تشابها واضحا بين النصوص الأورفية وثيوجونيا هزيود التي أشرنا إليها فيما سبق. وربما يشير ذلك إلى أن أصلها واحد وهو تلك النصوص المصرية القديمة في المذهبين الشمسي والأشموني.

ولقد أشار فرانكفورت إلى أصداء هذه المعتقدات الشرقية سواء في مصر أو بابل على الفكر اليوناني، وأكد على وجود هذا "التماثل بين

الأسلوبين الإغريقي والشرقي في تفسير الطبيعة؛ فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة للكون بوصل العناصر التي فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب، فضلا عن تشابه في بنية الاقترانات والمشاركات التي تتم بها هذه الصلات الرحمية بين الالهة وتكرارها[٨٢]، غير أنه يشير إلى أن ثمة ناحية واحدة نجدها عند هزيود ولاسابق لها في الشرق ألا وهي "أنه يصف الالهة والكون كقضية شخصية وهذه حرية لانجدها في الشرق القديم.. وقد اتصف الفلاسفة اليونانيون كطاليس وانكسيمندر بهذه الحرية نفسها"[٨٣].

وإن كان هؤلاء الفلاسفة اليونان قد تميزوا بعض الشيء عن سابقيهم "بأن الأصل الذي انصرفوا للبحث عنه لم يفهموه أو لم يصيغوه في مصطلحات أسطورية، فهم لم يلجأوا إلى وصف أب إلهي أول، كما أنهم لم يبحثوا عن الأصل بمعنى الحالة الأولية التي تحل محلها حالات كينونة، بل جدوا في طلب أساس للوجود حلولي وأبدي"[٨٤].

(٣) المذهب المنفي:

ينسب هذا المذهب إلى مدينة منف التي أسسها الملك مينا مؤسس الأسرة الأولى في تاريخ مصر القديمة لتكون عاصمة لمصر الموحدة ومقرا لملكه. وقد ازدهرت منف في ذلك الوقت لمكانتها السياسية وقد واكب مفكروا المدينة هذا الازدهار لمدينتهم فحاولوا اثبات تفوقها على ماعداها من المدن بقولهم إن معبد الهها الاله "بتاح" كان "الميزان الذي وزنت فيه مصر العليا والسفلى"[٨٥]. ولعل ذلك الإعتقاد يرجع إلى المكان الوسط الذي احتلته مدينة منف منذ أسست في حوالي القرن الثاني والثلاثين قبل الميلاد كواسطة عقد لكل من أقاليم الدلتا وأقاليم الصعيد أي فيما بين مصر العليا ومصر السفلى.

وبالطبع فقد نشط أهل الفكر فى منف حتى يقدموا مذهبا فكريا جديدا ينطوى بداخله تلك التفسيرات السابقة، وبحيث يتجاوزها جميعا بسمو مافيه من تصورات لمسألة الخلق وكيفية نشأة الوجود.

ولاشك أن نقطة البداية فى هذا المذهب ستنطلق من أمرين؛ أولهما: الإعلاء من شأن مدينتهم وأربابها المحليين خاصة أقدمها جميعا الإله "بتاح" الذى كان ينظر إليه على أنه - حسب معنى اللفظ - الفتاح أو البناء الخلاق رب الأرض العالية، وثانيهما: احتواء المذهبين السابقين بنقدهما تارة وبتأويلهما ليصبحا جزءا من مذهبهم الخاص تارة أخرى.

ومن هنا بدأت تساؤلات وتأملات، وربما كان أول هذه التساؤلات؛ إذا كان أصحاب المذهبين السابقين قد شبهوا ظهور الههم الخالق بظهور رابية أو ربوة عالية طافية فى وسط مائى. وسواء قد ظهر الاله مباشرة فى هذا الوسط كما يرى أصحاب المذهب الشمسى أو ظهر بعد أن خلقت عناصر الوجود أو أرواحه الثمانية تلك الدحية التى خرج منها الاله لأول مرة، فإن الناس قد صدقوا هذه الآراء واعتنقوها.

إذا كان ذلك كذلك، فلماذا لاتكون تلك الربوة العالية الطافية هى مدينة منف ذاتها أو على الأقل جزءا معينا منها، ولاسيما أنها كانت بالفعل أرضا طافية فى بداية أمرها قبل أن يحول عنها الفرعون فرع النيل ويجنبها طغيان النيل عليها ذلك الطغيان الفيضانى الذى كان يحولها فى الزمن القديم إلى مايشبه المستنقع الكبير ويجعل من أرضها أشبه بالجزيرة الطافية.

واذا كانت منف هى ذاتها تلك الربوة العالية الطافية فى بداية أمر الخليقة، فلماذا لايكون ماحدث فيها من عمران متتابع ومنتظم منذ انشائها على يد الملك مينا قد حدث عن تدبير إلهى حكيم وربما هذا التدبير مماثلا لما حدث فيها عند نشأة الوجود لأول مرة؟.

ولقد تساءل حكماء منف كذلك عن "آتوم" وقدرته الخلاقة. فقد قال أصحاب المذهب الشمسى بأنه قد خلق من نفسه أرباب الطبيعة أو ما أسموه بالتاسوع العظيم، فكيف تم خلق بقية الأرباب الاخرى التى عبدها المصريون وهى كثيرة؟ وكيف ظهر العمران فى الأرض، وكيف تميزت الكائنات المختلفة بعضها عن بعض؟ أيمكن أن تكون هذه الأشياء جميعا قد حدثت من تلقاء نفسها؟ أما كان للإله الخالق تأثير فى ايجادها وفى تنظيم العالم المعمور واصدار التشريعات والنواميس التى يعمل الجميع ويعيشون وفقا لها؟.

لقد تساءل حكماء منف أخيرا عن تلك الارادة المدبرة التى فكرت فى خلق العالم وفى تنظيم أموره؛ إن تلك الارادة المدبرة المفكرة فيما وراء الوجود لابد أنها قد فكرت ودبرت قبل أن يصدر أمر الخلق ذاته اذ لابد أن يكون التفكير والتدبير قد سبقا الخلق والتعمير!!

وهكذا وصل فلاسفة منف إلى افتراض وجود الإله الخالق وإلى افتراض أنه قد فكر ودبر قبل أن يخلق ويعمر. وأنه قد شمل الكون والكائنات برعايته ورسم لكل مافى العالم قدره وأفعاله . وقد عبروا عن ذلك فى وثيقة صيغت فى حوالى عام ٧٠٠ ق.م. وان كانت كل الدلائل الأثرية والجغرافية واللغوية تشير إلى أن هذه

الصياغة قد اشتقت من نص يرجع تاريخه إلى أكثر من ألفين سنة قبل هذا التاريخ(٨٦).

يبدأ النص المنفي بابتهال موجه إلى الإله بتاح، أعلن المنفيون في اطاره أن الأرباب الذين عرفهم البشر قبله لم يكونوا غير "صور من بتاح"، وأنه هو الرب الخلاق القديم وأنه منذ استوى على عرشه العظيم لأول مرة كان روحا للكيان المائي بكل ما احتواه من ذكر وأنثى، كما كان روحا لليابس القديمة أو للأرض الطافية على وجه المياه.

وبناء على ما سبق بدأ المنفيون يصفون الإله بتاح بصفات جديدة تميزت عن كل الأرباب بصورة غير مسبوقة(٨٧). فاعتبروه "بمثابة القلب واللسان لهم جميعا"(٨٨) وليس القلب أو اللسان بالشيء الهين؛ فما من شك أن "للقلب واللسان سيطرة فى كل جسد"(٨٩) والدليل "قائم فى كل صدر وكل فم للأرباب، والبشر والانعام والزواحف على السواء"(٩٠) وإن طلبنا منهم الدليل الأقوى على صحة ما يقولونه قالوا "إن ماتشهده العينان وتتسمعه الأذنان وتتشممه الأنف انما يرقى جميعه إلى القلب "أما عن الفم فهو الناطق بكل شيء"(٩١).

ولاينبغى أن تقلل من شأن هذه الصفات، فهما - أى وصف الإله بأنه بمثابة القلب واللسان لكل الألهة - ليسا مجرد استعارتين تقليديتين فالمصريون القدامى كانوا يقصدون بلفظة "القلب" شيئا أكثر شبها بالعقل أو الإدراك فى حين يشيرون إلى اللسان بالحديث أو التعبير وبالتالى فليس معنى أن الإله بتاح هو قلب ولسان الألهة انه "مجرد مترجم للالهة فى جلسة عمومية، بل هو "العقل المقدس ذاته المشترك فى عملية الخلق بتقديم فكرة ثابته عن

أفكاره" على حد تعبير توملين[٩٢]. إن الإله اذن هو الذى يفكر فى الخلق وينطق بما فكر فيكون الخلق ذاته وهذا ماتشير إليه الفقرات التالية من النص المنفى حيث يقول فلاسفة منف:

"وهكذا انما هو فى الأصل قلب (أو عقل) أرسل الآيات جميعا، وإنما هو كذلك لسان أزلى جرى على ترديد ما تدبره الفؤاد" فعن طريق الفكر اذن والنطق من بعده بدأ الخلق "فخلق الارباب جميعا، وآتوم وتاسوعه أيضا، ثم حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل (الالهى) وأمر بها اللسان إلى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحوارس. وتوفرت الاقوات جميعا والميزات جميعا و "تقرر ما يستحب من أمور الناس وتقرر مايكره، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم. والفناء لمن يتحمل بالاثم.." وفق الناووس الذى تدبره العقل وخرج باللسان فقدر لكل شىء قدره، أنجزت الأمور جميعها، وابدعت الفنون جميعها وتوفر نشاط اليدين وسعى القدمين وخلجات الأعضاء كلها"[٩٣].

وإذا أنعمنا النظر فى هذا النص الهام والخطير للاحظنا أنه اتسع ليشمل جوانب أخرى غير مجرد النظر فى مشكلة أصل الوجود وتفسير نشأة العالم الطبيعى فضلا عن أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة قد نقلنا نقلة نوعية كبرى نحو تجريد أمر الخلق تجريدا يكاد يكون ارهاصا ببعض ما نزلت به الكتب السماوية ففى انجيل يوحنا (١-١) نجده يبدأ "فى البدء كان الكلمة والكلمة كان لدى الله، وكان الكلمة هو الله". وفى القرآن الكريم نجد قوله تعالى: "الله يخلق ما يشاء اذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون".

وبالطبع ففى هذا النص ما يؤكد اكتشاف فلاسفة منف لأهمية "الكلمة" خاصة "كلمة الإله" أو الكلمة الالهية التى هى أصل الوجود وسر بدء الخليقة، وهاهنا نجد أصل الكلمة اليونانية LOGOS التى اكتسبت معنى مقدسا فى الانجيل، ومعنى يمتزج فيه العقلى بالأسطورى لدى فلاسفة اليونان منذ هيراقليطس حتى أفلاطون. ويمتزج فيه العقلى بالدينى لدى فلاسفة الاسكندرية من فيلون الذى عاش فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادى حتى أوريجين الذى عاش فيما بين أواخر القرن الأول الميلادى حتى منتصف القرن الثانى(٩٤). ففلاسفة منف كانوا ـ على حد تعبير توملين ـ أول من أحكم وضع مفهوم الكلمة نظرا لكونهم كانوا كهنة ميتافيزيقيين، فما لم نجده غير معقول عند أفلاطون وعند فيلون السكندرى وفى انجيل يوحنا قل أن يثير دهشتنا بالنسبة لهؤلاء المصريين الأوائل فهم ـ والكلام لايزال لتوملين ـ لم يقدموا فقط الفكرة ذاتها بل قدموها بصورة جديرة بالاعتبار(٩٥).

ان أصل الوجود فى نظر فلاسفة منف هو الإله الخالق بتاح، أما كيف كان ذلك فهو الأمر اللافت للنظر والاعتبار فى رؤيتهم، فالإله فكر بعقله (أوقلبه) ومن ثم أدرك الخلائق وطبيعة كل مخلوق، ثم نطق الكلمة بلسانه فكان تمام أمر الخلق، ولاشك أن الأرباب كانوا أول ما صدر عن الاله بتاح حسبما يشير النص، فهو خلق أول ما خلق الارباب جميعا بما فيهم الاله آتوم وتاسوعه ثم تتابع بعد ذلك أمر الخلق فخلقت الأنفس أو الأرواح الحارسة كما خلقت كل الأشياء والكائنات التى تتبع الحياة على هذه الأرض وبها عمرت الارض واستمرت الحياة.

(٤) المذهب الواستى:

وهو نسبة الى مدينة "واست" القديمة التى هى الاقصر حاليا والتى عرفت فى الزمن القديم باسم واست أى مدينة الصولجان وقد عرفها اليونان باسم "طيبة" بينما أطلق عليها العرب اسمها الحالى مدينة الاقصر.

لقد أسلمت المذاهب السابقة نفسها إلى مفكرى هذه المدينة التى تهيأ لها حظا واسعا من السيادة خلال فترات التاريخ المصرى القديم فى عصر الدولة الوسطى والدولة الحديثة وقد تطور بها الحال إلى أن اصبحت كبرى عواصم الشرق القديم بدون منازع بعد أن أصبحت عاصمة الامبراطورية المصرية الكبرى خلال أزهى فترات الدولة الحديثة.

وقد نشط فلاسفتها ليمزجوا بين التفسيرات القديمة لأصل الوجود وكيفية الخلق بطريقة جديدة أعطت السيادة لاله مدينتهم الاعظم الاله آمون، وجعلت من مدينتهم أم المدائن وسيدتها!!

وتصور لنا النصوص القديمة كيف حاول أهالى "واست" تمجيد مدينتهم وجعلها أصل المدن ومركز الخلق والمدنية. لقد قالوا فى بعض ما كتبوه عنها:

"واست هى الأحق من كل مدينة. توفر فيها المياه واليابس منذ الأزل وزادتها الرمال فطوقت مزارعها وارتفعت ببطاحها على مايشبه النجد.

وبذلك تكونت الأرض وأمكن أن يحدث فيها الخلق.

وبدأ الاتجاه إلى نشأة البلدان بمعناها الصحيح.

وغدا لفظ "المدينة" يطلق من بعد على أسماء هذه البلدان تحت كفالة "واست" أو تحت كفالة العين المقدسة لاله الشمس بمعنى أصح.

وكانت جلالتها أى عين رع قد وفدت (على مدينة واست) وهى كاملة متكاملة نيرة رغبة فى أن تحكم أمر العالمين فيها.

هى مدينة قيل عنها فى الأزل: ما أعزها باسمها "واست" وقيل أنها مدينة سوف تخلد، وأنها سوف تنعم باسمها "وجات" ولاسيما أنه اسم العين اليمنى لاله الشمس بالذات.....

هى اذن مدينة لامثيل لها، وكل المدائن التى تستظل بظلها انما تريد أن ترفع من شأن نفسها عن طريقها وهكذا فهى الأحق من غير شك"(٩٦).

على هذا النحو الأسطورى صور فلاسفة واست أنها الأحق أن تكون أقدم المدن وأعظمها وأنها هى التى كانت أول ما ظهر على التل الأول الذى أطل برأسه من الماء(٩٧) أى أنها أصل الأرض وموطن الخليقة الأول.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الإله آمون سيصبح باعتباره إله هذه المدينة الإله الأول والأعظم، وهو خالق ورب العالمين وهو بداية الوجود وهذا ماعبر عنه فلاسفة المدينة فى نص هام قالوا فيه:

"وجد آمون منذ البداية دون أن تعرف له نشأة. فلم يوجد قبله إله أو يوجد معه إله يستطيع أن يصف له هيأة. ولم تكن له أم تبتدع له اسما أو ولد ينجبه ويقول ها أنذا..

وحسبه أنه الإله وأنه وجد من تلقاء نفسه وأن الأرباب جميعا تتابعوا من بعده...

والحق أنه عجيب، كثير الأوضاع، افتخر الارباب جميعهم بأنهم منه ابتغاء أن يستزيدوا من بهائه وربوبيته حتى لقد بلغ من ذلك أن رع ذاته اتحد ببدنه وهو قديم النشأة فى أون.

وقال عنه الناس إنه تاتنن (رب منف القديم).

وأنه آمون الذى صدر عن نون.

وأنه من هدى الخلائق أجمعين. وأن له صورة أخرى بين أعضاء الثامون وأنه هو الذى أنجب من استولدوا الشمس من الأرباب الأولين.

وأنه من استكمل ذاته فى هيئة آتوم. وأنه كان معه بدنا فردا

وأنه رب العالمين وأنه بداية الوجود"[٩٨].

وأهم ما ينبغى أن نلاحظه من ذلك النص بالاضافة الى ماسبق الإشارة اليه أن الاله آمون رغم أنه الإله الذى خلق نفسه بنفسه وأوجد بقية الالهة إلا أنه قد اتخذ فى حياته القديمة أكثر من صورة، فبعد أن أوجد نفسه بنفسه واستمر إلها واحدا فردا لمدة قدرها لنفسه وتخير لنفسه مكانا قدسيا استقر فيه مختفيا باسمه وشكله والمقر الذى استقر فيه. وهذا ماعبر عنه اتباعه حينما لقبوه "بآمون رنف" أى خفى الاسم و "كم آتف" أى الذى أتم عهده. وعلى كل حال فلقبه الأشهر آمون الخفى.

بعد ذلك ارتأى أن يتخذ وضعا جديدا فغادر هذا المقر الخفى ليتخذ مقره الجديد فى مدينة أون وسط ذلك الكيان المائى العظيم نون، ثم اتخذ صورة الاله الخلاق الفتاح تاتنن وهو اسم آخر للاله بتاح إله منف القديم بمعنى رب الأرض العالية الناهضة.

ولم يكتف بذلك، بل اتخذ كيانا جديدا وسط الثامون الإلهى المقدس عند أصحاب المذهب الأشمونى، فضلا عن أنه منذ البداية قد اتخذ هيئة رع حينما اتحد الأخير ببدنه فأصبح من ألقابه آمون رع تنويها بألوهيته للشمس وما يصدر عنها من نور وحرارة.

إن هذه الصور المعتددة التى اتخذها الاله آمون لنفسه أو التى أسبغها عليه أتباعه انما استهدف - فيما يرى د. عبدالعزيز صالح - التبشير بدعاوى أربعة هى:

(١) إن رب الشمس الذى عهد الأرباب الأوائل بخلافتهم إليه لم يكن رع أو رع آتوم كما ادعى فلاسفة أون وانما كان آمون رع الذى يرتد نسبه أصلا إلى مدينة واست وحدها.

(٢) إن ما انتهى اليه أمر آمون رع فى نهاية المضاف أنه قد جمع شتى مظاهر السلطة والقوة والتقديس التى سبق وان افترضها أصحاب المذاهب الأخرى فى مدن أون والأشمونين ومنف لأربابهم جميعا.

(٣) إن آمون رع وإن بدا للناس فى وضعه الأخير خليفة لأرباب الخلق الأوائل ووريثا لعروشهم جميعا، إلا أنه فى حقيقة الأمر كان الفيض الأخير للإله الخلاق القديم "كم آتف" بعد أن تلبس أحد الأوضاع التى قدرها لنفسه وبنفسه.

(٤) وأخيرا لقد أراد فلاسفة واست القدامى أن يؤكدوا للناس أن الروح الإلهية التى اعتادوا أن يتعبدوا لها فى معابد واست العديدة لم تكن فى الحقيقة غير روح واحدة وان تعددت أوضاعها فهى قد صدرت جميعها عن واحد وارتدت إلى واحد[٩٩].

والحقيقة أن هذا التفسير الواستى بحكم ما تيسر لأتباعه من سطوة وسلطان وبحكم ما تيسر لمدينة واست القديمة من مكانة مركزية فى التاريخ المصرى القديم خاصة فى العصرين الوسيط والحديث قد ظل المذهب الأشهر والأكثر شيوعا بين المصريين وربما يرجع ذلك بالاضافة إلى ما ذكرناه إلى سببين رئيسيين هما:

أولا: أنه قد لخص كل المذاهب السابقة واعتبرها نابعة من قلب المذهب الواستى باعتبار أن الإله آمون كان هو الأول الخفى وكان هو الآخر الظاهر الذى اتحد باله الشمس واله الارضين جميعا.

وثانيا: أنه كان الأقرب الى تصور المصريين القدامى فى تلك الحقبة التاريخية التى كان لايزال الناس فيها لايتصورون الربوبية الا على هيئة أرباب متعددة يرأسها جميعا الاله الاعظم. وبذلك كان التصور السائد رغم اختلاف المدن التى قدم أهلها التفسيرات ورغم اختلاف تسميتهم للإله الأعظم.

وعلى كل حال فإن هذه التفسيرات المختلفة لأصل الوجود وجوهر العالم الطبيعى قد فعلت فعلها فى التراث الفكرى لمختلف بلاد الشرق القديم وخاصة فى الحضارة البابلية ولاشك أنها انتقلت إلى فلاسفة اليونان عبر تتلمذهم على كهنة أون القديمة فى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد وعبر اطلاعهم على تراثهم الشعرى نفسه الذى جاء به تفسيرات مشابهة للتفسيرات المصرية كما أشرنا فيما سبق.

وأعتقد فى ضوء ذلك أن على مؤرخىالفلسفة أن يعيدوا النظر فيما يقولونه عن أن طاليس كان أول الفلاسفة وأول من فسر العالم الطبيعى تفسيرا طبيعيا على أساس أن الماء هو الأصل وذلك فى ضوء حقيقتين هامتين: أولهما أن القائلين بأن أصل العالم هو الماء كثيرون عرفنا بعضهم فى التفسيرات المصرية التى عرضنا لها فيما سبق.

وثانيهما أن ما قدمه طاليس من أدلة على صحة قوله بأن أصل العالم هو الماء انما كانت فى الواقع أدلة من صنع خيال أرسطو والافتراضات التى افترضها ونسبها إلى طاليس بينما لم يثبت لطاليس كتابات تؤيد ماذهب اليه أرسطو أو تنفيه.

ب- الفلسفة الأخلاقية فى مصر القديمة:

(١) الإطار المرجعى للفكر الأخلاقى فى مصر القديمة:

إن من أهم الافكار الفلسفية فى الحضارة المصرية القديمة فكرة الخلود فلقد تأمل الانسان المصرى ظاهرة الموت وحاول أن يجد لها حلا فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ماحوله يموت وأراد أن يفلسف هذه الظاهر فكان أن آمن بأن الموت يعقبه البعث وان للانسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التى يعيشها على هذه الأرض. وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريرا أخلاقيا على أساس أن أفعال الانسان فى هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لابد أنه سيثاب على الخير منها ويعاقب على ما فعله من شرور، فكان الايمان بالحياة الأخرى أو بالخلود هو الدافع الذى يدفع الانسان دائما إلى فعل الخير والبعد عن ارتكاب الآثام.

وقد اعتقد الانسان المصرى القديم أيضا بفكرة انفصال النفس (الكا) عن الجسم (البا) وبأن الموت هو موت للجسم فقط وليس للنفس، ومن ثم فإن النفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت، وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الاخرى. ومن هنا كانت محاولات المصريين القدماء للإبقاء على الجسد وكان اختراعهم علم التحنيط الذى يبقى على الجسد بحالته الطبيعية.

ومن هنا أيضا كانت عبقريتهم المعمارية والهندسية فى بناء الأهرامات تلك الأبنية الضخمة التى صممت وفق تصميمات هندسية غاية فى الدقة لتحافظ على جسد الملك الاله (أى الفرعون).

وقد ارتبطت بهذه الافكار الميتافيزيقية التى أسهمت فى تطور العلم عند المصريين القدماء فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الانسان

وفقا للعدالة والنظام (ماعت MAAT) فلا يظلم نفسه، ولايظلم غيره ولايرتكب اثما، فالتبروء من الآثام والشرور هو أساس الخلود، والنجاة من عقاب الالهة فى الحياة الاخرى(١٠٠).

لقد ساعد اعتقاد المصرى القديم فى الألوهية فى تأكيد الإرتباط بين الفعل الأخلاقى الحميد والمصير الحسن الذى سيلقاه فى حياته الأخرى(١٠١) وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالت اكتشافات كتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية.

(٢) بتاح حوتب وفلسفتة الأخلاقية:

وكان من أوائلهم المفكر الاخلاقى بتاح حوتب الذى عاش فى حوالى ٢٧٠٠ قبل الميلاد أى قبل ظهور الفكر الغربى عند اليونان بحوالى ستة وعشرين قرنا كاملة وقد اكتشف لهذا المفكر ثلاثة واربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون "مخطوط الحكمة"(١٠٢) دارت معظمها حول تعليم ابنة الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة على الصعيدين الاجتماعى والسياسى وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة للانسان الحكيم الذى تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التى ستصبح أحد أحجار الزوايا فى الفكر الاخلاقى اليونانى خاصة عند سقراط وأفلاطون(١٠٣).

ولقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين ضبط النفس وبين التحلى بكل ما هو فاضل ومحمود أى بكل ماهو أخلاقى؛ فالتحلى بهذه الفضيلة من شأنه فى نظر مفكرنا الحفاظ على الصداقة والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده والحفاظ على الحب الاسرى بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال..الخ. والتحلى بهذه الفضيلة لايكون بالطبع إلا اذا أعمل

الإنسان عقله فى كل سلوك يسلكه وقد عبر بتاح عن ذلك بقوله فى عبارة ذات مغزى اتبع لبك (أى عقلك) مادمت حياً"(١٠٤).

ويجدر الإشارة هنا إلى أن مثيلا لهذه النصوص لبتاح نجده لدى فلاسفة اليونان منذ هيراقليطس حتى أفلاطون؛ فقد قال هيراقليطس معبرا عن ضرورة اتباع العقل فى السلوك والحد من اتباع شهوات النفس "إن النفس الجافة هى البعيدة عن الشراهة والشهوة وهى الأحكم والأفضل"(١٠٥). وقد كانت أعظم دعوة لسقراط ولتلميذه أفلاطون هى الدعوة إلى ضبط النفس، فمعرفة النفس عند سقراط لاتكون الا بمعرفة ما يناسبها وباعتبار أن جوهر النفس الانسانية لديهما هو العقل، فما يناسب النفس دائما هو أن تدرك جوهر الخير وتسلك طريقه(١٠٦). وقد قامت فلسفة أفلاطون الأخلاقية كما رسم معالمها فى "الجمهورية" على ما أسماه العدالة داخل النفس. وتقوم هذه العدالة على مدى تحكم القوة العاقلة فى قوتى النفس الشهوانية والغضبية وتوجيهها نحو سلوك طريق الفضيلة التى هى بالنسبة للأولى العفة وبالنسبة للثانية الشجاعة(١٠٧).

أما اهتمام بتاح حوتب بفضيلة الصداقة فلا نجد شبيها له إلا عند أرسطو الذى أفرد لها بابا كاملا فى كتابه الشهير "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وقد بلغ من تقدير أرسطو لهذه الفضيلة أنه قال إنها لو سادت بين المواطنين فى الدولة لما احتجنا لتطبيق العدالة(١٠٨). وإن كان الفرق بين دعوة بتاح ودعوة أرسطو إلى فضيلة الصداقة تكمن فى أن الأول اهتم ببيان بعدها الاجتماعى والسياسى من خلال مدى نفعها للصديقين، بينما رفض الثانى اقامتها على أساس المنفعة واعتبر أن صداقة المنفعة صداقة زائلة مثلها مثل صداقة اللذة(١٠٩).

(٣) أختاتون وفلسفته الدينية والإجتماعية:

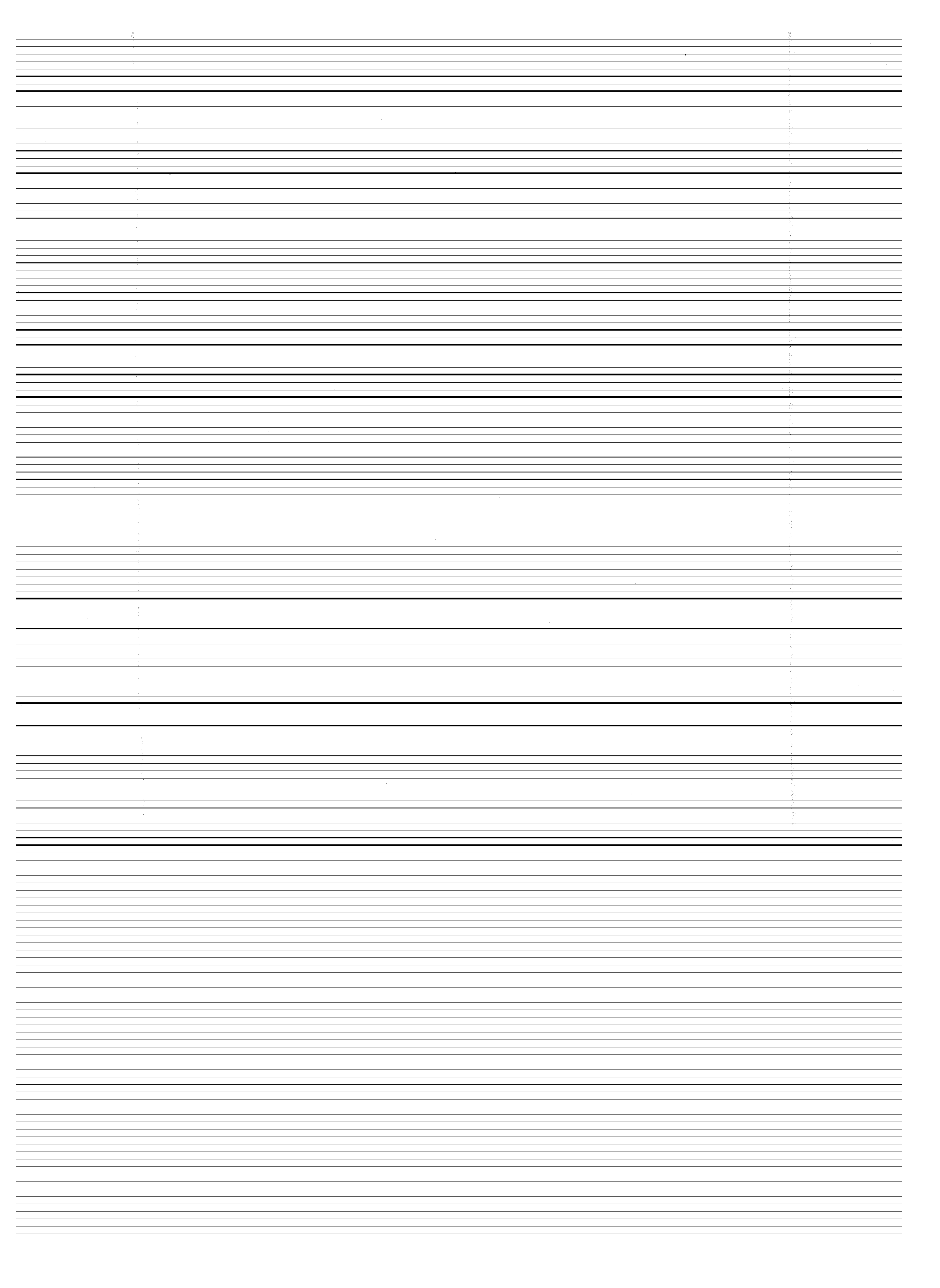
ويكفى أن نضرب مثالا آخر من المفكرين المصريين القدماء بأخناتون ذلك الملك الفيلسوف الذى عاش فى حوالى القرن الرابع عشر قبل الميلاد وكان يسمى امنحتب الرابع، وغيره ليصبح اخناتون أى المكرس للاله آتون، وليبدأ ثورة فكرية دينية - أخلاقية - اجتماعية لم يعرف لها التاريخ القديم شبيها، فقد رأى الحق فى أن يصور الها واحدا أعظم تطل سماؤه حانية فوق جسم الأرض أنه الإله الحى المبدع، مبدع الحياة وخالق كل شىء مسير الاشياء حسب مشيئته، رابط جميع الاقطار والأمم برباط محبته[١١٠].

وبالطبع فإن هذا الإعتقاد بواحدية الإله وبصورته المجردة التى لايقلل منها أنه رمز إلى الإله بقرص الشمس لأن ذلك كان مجرد رمز لايشير الى أى معنى من معانى التجسيد المادى للإله، لم يأت مصادفة بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلى سما فيه عقل أخناتون إلى ما وراء الادراك المادى وقد فاق هذا التصور للألوهية بصورة مدهشة تصورات الكثيرين من مفكرى اليونان، اذ لم تكن اللألوهية على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والماوراء موضوعا لتفلسف هؤلاء إلا فى عصر متأخر نسبيا على يد أفلاطون وأرسطو[١١١].

ولم يقتصر فكر أخناتون على هذه الآراء الهامة حول واحدية الإله بل كان صاحب فكر أخلاقى واجتماعى وسياسى راقى حيث بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم "اخيتاتون" فى تل العمارنة ليعبد فيها الإله الواحد ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميدة هى السائدة بين أهلها وكان أخناتون فى كل ما فعله يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكن أن يتصوره انسان، دولة عالمية واحدة يسودها الاعتقاد فى إله واحد، ويخضع الجميع لقانون عالمي واحد[١١٢].

ولما كان بعض المؤرخين يرجح أنه كانت هناك جالية مسينية (وهم من سيعرفون فيما بعد باليونانيين) موجودة في منطقة العمارنة التي استقر فيها أخناتون، فمن المرجح أن أفكاره قد انتقلت منهم أو عبرهم الى بلاد اليونان في آسيا الصغرى مباشرة أو عبر كريت التي كانت تلعب في ذلك الوقت دور الوسيط بين مصر وبلاد اليونان(١١٣).

فنصوص فلاسفة اليونان خاصة أصحاب النظريات التأليهية كأفلاطون تشير إلى اقرارهم بهذا الإله الواحد الذي خاطبه اخناتون في قصيدته الشهيرة؛ فما نجده عند افلاطون من اشارات إلى الاله الواحد الذيهو مثال الخير وتوصيفه لهذا الاله على أنه شمس العالم المعقول في "الجمهورية"، بل محاولته بناء نظام مثالي للدولة يكون فيه الفيلسوف بأفكاره هذه هو الحاكم تشي بأنه ربما زار تل العمارنة واطلع بشكل أو بآخر على أفكار أخناتون.



ثانيا: الفكر الصينى القديم

تمهيد:

تعتبر الحضارة الصينية القديمة واحدة من أعرق وأهم الحضارات الشرقية القديمة، وتعود الفلسفة فيها - فيما يقول هيجل نقلا عن بعض المصادر - إلى أزمنة مغرقة في القدم. فهناك تقاليد وموروثات مؤكدة تعود إلى حوالى ٢٧٠٠ قبل ميلاد المسيح.(١١٣) مكرر

وقد بلغت هذه الفلسفة الصينية نضجها على يد المفكرين العظام من أمثال كونفشيوس ولاؤتسى فى القرن السادس قبل الميلاد، وان كانت الاتصالات الانتشارية للصين مع الحضارات الاخرى ومنها الحضارة الغربية فيما يرى نيدهام فى العصر البرونزى أى حوالى ١٥٠٠ قبل الميلاد وهو يستند فى ذلك على بعض التشابهات بين الأدوات الصينية مع بعض الأدوات التى اكتشفت فى مصر القديمة وفى بعض المواضع بوسط وغرب أوربا(١١٤)، وإن كانت هذه التشابهات ليست دليلا كافيا فى رأيى على وجود صلات فكرية وحضارية.

وقد تميز الفكر الفلسفى الصينى بنزعة انسانية واضحة، وقد بدأت هذه النزعة الانسانية تسود الفكر الصينى منذ بداية الوعى الفلسفى الحقيقى لدى الانسان الصينى، وتميزت هذه النزعة الانسانية بالتركيز على وحدة الانسان وعلى التكامل بين الانسان والطبيعة. واعتبار الانسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة فى العالم(١١٥).

(١) فلسفة كونفشيوس :

من المعروف أن كونفشيوس CONFUCIUS الذى عاش بين عامى ٥٥١ و ٤٧٩ قبل الميلاد(١١٦) هو المؤسس الحقيقى للفلسفة الصينية وكان

أول من أقام نسقا حقيقيا للفلسفة عن الانسان(١١٧) اتسم بنزعة اجتماعية دنيوية تناضل من أجل بلوغ أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية يمكن تحقيقه فى مجتمع اقطاعى بيروقراطى(١١٨)، وذلك على الرغم من أنه استمر يحافظ على الاعتقاد التقليدى فى "السماء" باعتبارها الإله الأساسى عند الصينيين. وقد اعتبر نفسه مفوضا من السماء برسالة مقدسة. لكن مفهومه عن "السماء" جاء مختلفا عن المفهوم التقليدى، فهو لم يعتبر السماوات مجسمة فى صورة انسانية فحسب، بل نظر إليها على أنها طبيعية من بعض الوجوه(١١٩).

لقد كان كونفشيوس يبتعد كثيرا عن مناقشة الأمور الدينية - رغم الفكرة السائدة بأنه كان رسولا نبيا - ويبدو ذلك من فقرات عديدة من كتابه الهام "المقتطفات الأدبية ANALECTS" فقد ذكر أحد طلابه أنه لم يكن يناقش "الطاء" أى طريق السماء" كما أنه رد على سؤال لأحد طلابه عن كيف يستطيع المرء خدمة الأرواح، بقوله: اذا كنت عاجزا بعد عن خدمة الناس فكيف تستطيع أن تخدم الأرواح! وحينما سأله آخر عن الموت، أجابه: إذا كنت لم تفهم الحياة بعد، فكيف تستطيع أن تفهم الموت(١٢٠).

من هذه الكلمات يتضح لنا أن كونفشيوس كان يحجم عن الكلام فيما وراء الطبيعة،وعن "السماء" الاله، لصالح الاهتمام بالانسان وبالحياة الانسانية الطبيعية. لقد حول كونفشيوس أنظار الصينيين من التفكير فى خوارق الطبيعة إلى التفكير فى الإنسان ذاته وهذا هو نفس مافعله سقراط فى الفلسفة الغربية اليونانية بعد ذلك(١٢١).

فماذا كانت أهم معالم فلسفة كونفشيوس الإنسانية؟

لقد كان كونفشيوس أول فيلسوف صينى يطرح سؤالا عن طبيعة الانسان (هيسنج)، وقد جاءت اجابته بسيطة وعميقة فى نفس الوقت، فقد قال "إن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق مايكتسبون من عادات "و "أن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه الإستقامة افتقد معها السعادة".(١٢٢)

ولاشك أن هذا التصور الكونفوشى للطبيعة الإنسانية الخيرة وللتوحيد بين حياة الاستقامة والسعادة شديدة الشبه بتعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية.

لقد كثر حديث كونفشيوس عما أسماه "جين JEN" أى الطبيعة الانسانية للانسان وهو لفظ يتضمن فى طياته المبدأ الأخلاقى الأسمى الذى ينبغى أن يحكم سلوك الإنسان فى علاقته مع الآخرين، "فجين" معناها أن تحب الإنسان وفوق ذلك أن تحب كل الناس"، وقد قال كونفشيوس فى شرحه لمعنى"جين" وفى توضيحه لجوهرها أن "على الانسان ألايصنع مع الآخرين مالايحب أن يصنعوه معه"(١٢٣). ان "رجل الجين" المحب للانسانية هو ذلك الذى يود أن يبنى خلقه وأن يبنى خلق الآخرين كذلك، وان تمنى أن يكون بارز الشأن متفوقا بين أقرانه، فهو يساعد الآخرين على أن يكونوا كذلك(١٢٤)، إن "الجين" عند كونفشيوس تقوم على "أن يقهر الانسان نفسه ويعود إلى آداب اللياقة والإحتشام"(١٢٥).

وعلى ذلك، فقد آمن كونفشيوس بأن الرجل الفاضل هو من يدرك ذلك القانون الأخلاقى الكائن فى إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ويلزم هذا الوسط فى تصرفاته فلا يعلو عليه فيخرج من دائرة البشر. ولايتصرف تصرفات بهيمية شهوانية فيصبح انسانا لا أخلاقيا.

أما الفضائل التى على الحكيم الكونفوشى أن يتحلى بها ويعيش وفقا لها فهى أن يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ويقدس الامانـة، ويفضل الموت على الذلة والمسكنة وأن يعيش حياة بسيطة يمقت فيها الجشع والـترف وأن يعيش مع المحدثين وفى نفس الوقت يدرس التراث القديم، وإن عاش فى خطر واضطراب فإن روحه تظل فى أمن واطمئنان ولاينسى أخوته فى الإنسانية الذين يقاسون الآلام وفى ذلك يكون شعوره بالمسئولية الإجتماعية.(١٢٦)

ومن يتأمل هذه الخصال التى يتحلى بها الحكيم الكونفوشى ويقارن بينها وبين ما ورد لدى فلاسفة اليونان سيجد أن الشبه قوى بين شخصية الحكيم الكونفوشىوشخصية الحكيم كما رسمها سقراط بأفعاله وسلوكه وكما صورها الرواقيون فى فلسفتهم الأخلاقية عبر أجيالهم المتعددة منذ نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن الثانى الميلادى.

ولم تقتصر فلسفة كونفشيوس الانسانية على الجانب الأخلاقى وحده، بل قدم فكرا سياسيا جديرا بالاعتبار والإشادة، اذ على الرغم من أنه لم يصلنا أى بيان جامع عن فلسفته السياسية، الا أنه يمكن من خلال ماتوافر لدينا من معلومات اعادة بناء معالم واضحة لها(١٢٧)، فقد كان يؤمن بأن الأخلاق القويمة هى المبدأ الأساسى لأى نظام سياسى مستقر، اذ لايستطيع أى حاكم أن يقيم نظاما اجتماعيا كاملا إلا إذا عمل على الإرتقاء بأخلاق الأفراد.

وفى المقابل فإنه كان يؤمن بأن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم. وأن هذا لايتحقق الا اذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية فى البلاد. وهذه الكفاية لاعلاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة وانما هى خاصة بالخلق والمعرفة وهى ثمرة التربية الحقة. ولذلك

فقد طالب بأن تكون التربية منتشرة انتشارا واسعا فى البلاد حتى يمكن اعداد أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم، ويجب أن يتسلموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم.(١٢٨)

ولقد أقام كونفشيوس تصوره للدولة وللحكومة المثالية على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء فى ولاية "لو - LU" فقد طبق تلك المبادئ التى آمن بها. وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فأعدم بعض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الشغب وسبب الفساد والإضطراب فى البلاد، ولم تمض شهور على توليه الوزارة حتى أضحت ولاية "لو" نموذجا للولايات ذات التنظيم المثالى فاختفى اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارتهم بأمانة ونزاهة. كما أصبحت "لو" كعبة الزائرين من السياح الأجانب وأهل الولايات الأخرى الذين أصبحوا يعتبرونها كوطنهم الاصلى، وقد دفع هذا خصوم كونفشيوس ومن أضيروا من السمعة الطيبة التى حققها فى ولايته أن يدبروا مؤامرة ضد حاكم الولاية حتى يشغلوه عن تدبير أمورها فتضعف ويتطرق إليها الفساد، فأرسلوا إليه ثمانين من أجمل الفتيات ومعهم مائتين واثنين وعشرين حصانا، وأخذت الفتيات يرقصن أمامه وأمام وزرائه رقصة الكانج K'ang واستمر الحاكم والوزراء فى الاستمتاع بهذه الرقصة أياما طويلة فانشغلوا بالفعل عن تصريف أمور الدولة وحاول كونفشيوس تحذير الحاكم من هذه المؤامرة ولكنه لم يفلح(١٢٩) فقد شغل الحاكم باللهو عن سماع نصيحة كبير وزرائه.

واضطر كونفشيوس إلى مغادرة "لو" مدينته المثالية، ليحاول تحقيق هدفه الاكبر والذى ظل طوال حياته يجوب الولايات الصينية الأخرى للدعوة اليه، وهو تحقيق الوحدة الصينية الكبرى.

وبالطبع فإن هذا التصوير لدولة مثالية يسودها الحاكم العادل والحياة الاجتماعية والاخلاقية المثالية انما هو تصور سبق بـه كونفشيوس أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير. ويبقى أن كونفشيوس قد تمكن كما فعل اخناتون فـى التراث المصرى القديم من تطبيق وتجربة حلمـه المثالى علـى أرض الواقـع بينما لم يتحقق ذلك لأفلاطون.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن الكونفوشيين من أتبـاع كونفشيوس قد طوروا فكرة له حول النفس فيما أسموه سلم النفوس LADDER OF SOULS وهى فكرة تشـبه نفس فكرة أرسطو عن قوى النفس وتمييزه بين النفس الغاذيـة فـى النبـات والنفس الحساسـة فـى الحيوانـات والنفـس العاقلـة لـدى الانسان(١٣٠)، وقد تبلورت هذه الفكرة عند الصينيين من تلاميذ كونفشيوس على يد هسون تسو - الذى ظهر بعد أرسطو بحوالى قرن - اذ نجده يقول فى أحد نصوصه "للماء والنار جهيان CHHI (أى روحـان) رقيقـان، لكن ليس لهما شينج SHENG (حياة) وللنبات والاشجار شينج (أى حياة) لكن ليس لهما جيه CHIH (أى ادراك)، وللطيور والحيوانات جيه لكن ليس لها (آى I - أى ادراك للعدل). أما الانسان فلـه (جهى) و (شينج) و (جيـه) بالإضافة إلـى (آى). لذلك فالإنسان أنبل الكائنات الأرضية"(١٣١) ولك أن تقارن بين هذه النظرية ونظرية أرسطو واضعا فى الاعتبار أنها لايمكن أن تكون قد نقلت عنه لأنها ظهرت قبل قرن ونصف من افتتاح طريق الحرير القديم الذى ربط بين الصين والغرب قديما.(١٣٢)

لقد ترك كونفشيوس تراثا فلسفيا لايزال يفعل فعلـه فـى الحضـارة الصينية حتى اليوم واحتلت الكونفوشية من بيـن المدارس الفلسفية الصينية القديمة المكانة الثانية. وإذا كان الأمر بالنسبة لكونفشيوس ومدرسته واضحـا،

فإنه بالنسبة للطاوية غاية فى الغموض والتعقيد، إذ لانعرف على وجه التحديد من أسسها، وحتى معلوماتنا عن أشهر أعلامها وأقدمهم يسودها الاضطراب والتشوش.

(٢) لاؤتسى والفلسفة الطاوية:

إن الاتفاق يكاد يكون تاما بين المؤرخين على أن "لاؤتسى" أو "لاتزو"ـ Lao Tzu هو صاحب أقدم المؤلفات الطاوية وهو كتاب "تاو ـ تى كنج" أو "الطريق والفضيلة"[١٣٣] لكن هناك شك فى وجود شخص باسم لاؤتسى فهذا الاسم يمكن ترجمته بالمعلم العتيق. ويقال انه يكاد يكون ـ لو سلمنا بوجوده أصلاـ أقدم معاصر لكونفشيوس، وكان أمينا للمحفوظات فى العاصمة والتقى به كونفشيوس هناك. لكن روايات أخرى تشكك فى ذلك وترى استحالة هذا اللقاء وترجح أن يكون هذا الكتاب قد كتب فى حوالى القرن الرابع قبل الميلاد[١٣٤]، وإن كان هناك رواية ثالثة ترجح بأنه كتب جميعه فى عصر متأخر نسبيا فى حوالى القرن الثانى قبل الميلاد.[١٣٥]

والحقيقة أنه لاسبيل إلى تأكيد صحة رواية من هذه الروايات لاعن الكتاب ولا عن صاحبه. ومع ذلك فإن الأسلم الجرى على ماهو شائع ويكاد يكون متفقا عليه بين غالبية المؤرخين، فلاؤتسى على كل حال مفكر صينى قديم عاش فيما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد على أرجح التقديرات وترك لنا أثره الذى تناقلته الأجيال وأعنى به كتابه "الطريق والفضيلة". وفى هذا الكتاب معالم فلسفة صوفية غامضة تكاد تكون على طرفى نقيض من فلسفة كونفشيوس، فإن كان كونفشيوس وأتباعه يجعلون من الانسان الأصل والمركز فى فلسفتهم فإن لاؤتسى وأتباع الطاوية ينطلقون من الايمان بمبدأ الطبيعة.

إنهم ينطلقون من "طاو" ذلك العنصر الأزلى الثابت الذى يكمن وراء عالم الظواهر وهاهو لاؤتسى يعرفه لنا بقوله "قبل أن تكون السماء والأرض كان هناك كائن عديم الشكل، بلاصوت، وبلا مكان صامت مفارق، وحيد لايتغير، ويدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعا أنا لا اعرف اسمه، وأخاطبه بقولى "الطريق" (الطاو) حتى يكون له اسم فاذا اجتهدت فى تسميته قلت: العظيم".[١٣٦]

فالطاو Tao اذن مجرد عن الاسم أى أنه عار عن الصفات، ومع ذلك فهو بداية كل الأشياء، فهو ليس شيئا وان كان هو مبدأ الأشياء كلها ويعبر لاؤتسى عن ذلك بقوله "الطاو (الطريق) أوجد الوحدة، الوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف، الكائنات العشرة آلاف تحمل "ين" المعتم على ظهورها، و "يانج" المضئ بين ذراعيها".[١٣٧]

ولاشك أن كلمات لاؤتسىالسابقة تعبر عن قصة الخلق من وجهة نظره، فمن الطاو ينشأ الواحد ومن الواحد الاثنان، ومن الاثنان الثلاثة ومن الثلاثة ينشأ الكون المخلوق. وبالطبع فإن ذلك لايعنى كما عند الفيثاغوريين من فلاسفة اليونان أن العدد بعد "الطريق أو الطاو" هو أصل العالم، بل أننا أمام صورة رمزية فالواحد هو رمز "الطاو"، وعنه جاء الإثنان وهى تعبير عن مبدأين أحدهما مظلم بارد انثوى (الين) والأخر مضئ دافئ رجولى (اليانج) أو لعلها رمز للعدم ثم الوجود. أما الثلاثة فلعلها رمز للماء وللأرض وللإنسان أو لعلهما رمز لكثرة الكائنات التى تولد من مبدأى الذكورة والأنوثة فجاء منها الكائنات العشرة آلاف.

والحقيقة أنه في نظر روصن لم يكن انتاج طاو للعشرة آلاف شيء عمل مقصود ومدرك حسيا، بل كان بلا غرض وغير مدرك، فبالنسبة لطاو "لايوجد عمل يؤدى وعلى ذلك فلا يوجد مالم يتم عمله "أو بمعنى آخر ان طاو لايتولى أى عمل لعدم وجود غرض ولكن فى نفس الوقت لايوجد شيء لم يعمل لأنه انتج كل الاشياء فى الكون بصورة تلقائية.(١٣٨)

وإذا تساءلنا عن مكانة الانسان عند لاؤتسى وأتباعه من الطاويين لجاءت الاجابة فى قوله "ان الطاو عظيم، وعظيمة هى السماء، وعظيمة هى الأرض، وعظيم هو الملك، أولئك هم الأربعة الكبار فى الكون. والانسان أحدهم. الانسان يتخذ الأرض قانونا له، والأرض تتخذ السماء قانونا لها والسماء تتخذ الطاو قانونا لها، والطاو يتخذ قانونا من نفسه"(١٣٩).

إن الإنسان اذن في نظر لاؤتسى مجرد من الطبيعة وهو أحد كائناتها وليس مركز الكون. ومن ثم فعليه أن يستسلم للطبيعة ويقلل من رغباته وطموحاته حتى يعيش فى هدوء. وبقدر ما يقلل الإنسان من تلك الرغبات ويستسلم لكل ماهو طبيعيبقدر مايكون سعيدا.

ومن هنا جاءت بعض آراء لاؤتسى الغريبة الغامضة حول ما يسميه "وى - واى We Wei" أى عدم الفعل. فالطاويون يدعون الإنسان إلى عدم الفعل فمعنى الاصطلاح السابق "لاتفعل شيئا". وقبل أن نسئ فهم هذه الدعوة إلى عدم العمل، نسارع إلى القول بأنها تعنى ببساطة لاتفعل شئيا ليس طبيعيا، فالمقصود منها هو التوقف عن أى نشاط مخالف للطبيعة والاقلال من الجهد والنشاط الانسانى الخارجى حتى يظل الانسان متمتعا بالصحة النفسية الجيدة وبقدر كبير من الهدوء والسكينة. إن على الإنسان أن يقلل من حديثه قدر الإمكان" فالإنسان الخير لايجادل، والحكيم فى غنى عن المعرفة

والذى يعرف كثيرا ليس حكيما"(١٤٠)، و"أننا إذا ما توقفنا عن العلم لايواجهنا الكثير من المشاكل"(١٤١) وعلى وجه العموم، تخلوا عن الحكمة وتخلصوا من الفطنة وسيصبح الناس أحسن حالا مائة مرة".(١٤٢)

إن لاؤتسى يطالب الحكيم الطاوى بأن يتخلى ببساطة عن حكمته، فوجود الحكمة مضاد لطبيعتة بصورة مطلقة، ولكن هذا التخلى لايمكن أن يتم مباشرة بل لابد من المرور بمرحلة وسطى يكون فيها الحكيم حكيما أى يمارس الحكمة أى يتعلمها ويعلمها. ان الطاوية تعترف بدور الحكيم فى العالم، فلا تنفيه قبل أن يكون، بل تنتظر كينونته لتنقله بعد ذلك إلى حالة اللاشىء المقرونة بحالة اللافعل.

إن الانسان الطاوى ينبغى أن يكون بسيطا فى كل شىء، وهو الذى يعمل بلا فعل، أى أنه ينتج ما ينبغى أن ينتجه ويمضى فى هدوء ودون ضوضاء أو ادعاء.(١٤٣)

إن الطاوية - رغم ماسبق - ليست فلسفة انسحابية كما يظن لأول وهلة؛ فالإنسان المثالى الفعال لايزال حيا وموجودا فى نظرهم، كل ما هنالك أن عليه أن يتبع الفطرة، وبذلك يشبع فطرته. وإذا ماعاد الإنسان إلى بساطته وفطرته سيصبح مثل الطفل وينسى وعيه بذاته، وبهذه الطريقة يدخل فى مجال الوحدة التى لاتتجزأ مع كل الخلائق ويحصل بذلك على الحرية الشخصية المطلقة.(١٤٤)

إن للطاوية أيضا فلسفة سياسية تقوم على نفس المبادئ السابقة فالحكم فن و "الممالك لاتحكم الا بالحق لأن الاسلحة لا تشرع إلا بالباطل". إن لاؤتسى يطالب الحاكم بأن يقيم حكمه على العدل وليس على اخضاع الناس

بالأسلحة لأنه "كلما زاد فى المملكة الحظر والتحريم ازداد الشعب فقرا، وكلما زاد عدد الاسلحة الحادة بين الناس ازداد الاضطراب فى بيت الحاكم وكلما زاد عدد القوانين والتعليمات زاد عدد اللصوص وقطاع الطرق".[١٤٥]

إن فلسفة الحكم عند لاؤتسى تقوم على أن لا يفعل الحاكم شيئا، وفى هذه الحالة سيقوم أفراد الشعب بما يجب عليهم فيتحسن الحال من تلقاء نفسه، إن على الحاكم أن يهدأ والشعب سيهتدى بنفسه إلى النظام. إن على الحاكم أن يكون قدوة فلا يمارس التجارة والجشع ولا يفرط فى شهواته، وسيصبح الشعب من تلقاء نفسه غنيا ويعود إلى الفطرة السليمة وإلى الاعتدال والنظام.[١٤٦]

إن لاؤتسى يحلم ببلد صغير المساحة يسكنه شعب قليل العدد يعتمد فى تحصيل أرزاقه على أقل القليل من الأدوات. ويكتفى بالقليل من الرزق لأنه يعلم أن الموت آت. ولذلك فمن الخير أن يبقى الإنسان فى بلده وأن لايهاجر إلى بلاد أخرى رغم وجود وسائل الانتقال إلى تلك البلاد البعيدة. ان الحياة الجميلة قوامها الطعام البسيط الشهى، والمساكن البسيطة الآمنة، والثياب الجميلة. إن السعادة قوامها التمتع بكل ما هو جميل وبسيط فهذا هو ما يجلب الحياة السعيدة والفرحة الاكيدة.[١٤٧]

إن هذه اذن هى معالم المدينة المثالية عند لاؤتسى، وبقدر ما فيها من البساطة بشكل يدعو إلى العجب، بقدر ما فيها من دعوة محمودة إلى العودة إلى الطبيعة الأصيلة للإنسان وهى دعوة سيتردد صداها دائما وفى كل العصور عند الكلبيين والرواقيين من فلاسفة اليونان، وعند روسو من فلاسفة القرن الثامن عشر. بل عند بعض فلاسفة العصر الحاضر من الداعين إلى الحفاظ على الحياة والبيئة الطبيعية للإنسان.

(٣) بين الفلسفة الصينية والفلسفة اليونانية:

وربما يكون من المهم هنا أن نتوقف لنقارن وندرك مدى التشابه بين بنية الفكر الصينى فى حوالى القرن السادس قبل الميلاد والذى يبدو فى ذلك التضاد بين رؤية كل من كونفشيوس الذى يركز فى فلسفته على الإنسان وانجازاته ومدى تحقيقه للتقدم على أرض الواقع، ولاؤتسى والطاويين الذين يركزون على العودة إلى الطبيعة والخضوع لها والاكتفاء بما هو ضرورى من الفعل الانسانى الموافق للطبيعة. أقول لنقارن بين هذا التضاد بين هذين المذهبين فى الفكر الصينى وبين الفكر السوفسطائى بعد ذلك بحوالى قرن فى اليونان؛ فقد نشب نفس هذا التضاد بين السوفسطائيين اتباع الإنسان والذين مثلهم بروتاجوراس خير تمثيل فى مقولته "إن الأنسان هو معيار الأشياء جميعا"[(١٤٨)]، وبين السوفسطائيين أتباع الطبيعة من أمثال هبياس وبروديقوس وانطيفون، ولنقارن بين ما سبق من أقوال للاؤتسى وبين قول انطيفون مثلا "أن أفضل طريق يسلكه المرء.. أن يخضع لأوامر الطبيعة. ذلك لأن قوانين الطبيعة لاغنى عنها وموروثة"[(١٤٩)]. وأنه اذا نشب أى تعارض لقوانين البشر الوضعية مع قوانين الطبيعة فعلى المرء أن يرجع للطبيعة. لأنه قد تكون الأمور النافعة بالطبيعة فى نظر الشرائع قيود على الطبيعة. والأمور النافعة بالطبيعة حرة... ذلك أن الأشياء المفيدة حقا لايجب أن تجلب الضرر بل النفع".[(١٥٠)]

وستكشف هذ المقارنة بالقطع أن التشابه واضح فى بنية الخطاب بين الفريقين فى كلتا الحضارتين رغم اختلاف منطلقاتهما وأهدافهما من هذا الخطاب. ولانستطيع إلا أن نقول أن تطور الفكر فى الصين قد تشابه مع تطور الفكر فى اليونان رغم أن كليهما كان مستقلا عن الآخر فى أغلب الظن.

ثالثا: الفكر الهندى القديم

تمهيد:

من المتفق عليه بين مؤرخى الحضارات الشرقية القديمة أن الهند أغزر بلاد الشرق القديم ابداعا فى مجال الفكر الفلسفى، فالفلسفة الهندية ظهرت وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية[١٥١] جعلت من عملية دراستها مسألة معقدة للغاية وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التى تمثلها. ومع ذلك فإن ثمة خصائص معينة تمثل الروح الواحدة للفلسفة الهندية، ومن أهم هذه الخصائص[١٥٢] أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية فى المقام الأول وذلك رغم وجود الاتجاه المادى فى هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة الفيدا (بين عامى ٢٥٠٠ و ٦٠٠ق.م.) وخاصة فى رج فيدا RIG VEDA الذى بدأ فيه الشك فى وجود الالهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيء، فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود.[١٥٣] إن الفلسفة الهندية تحاول التعرف على طبيعة الإنسان الروحية وتهتم بمصيره الروحى. ومن ثم فقد ارتبطت هذه الفلسفة فى عمومها بالدين على اعتبار أن دافعهما واحد هو رسم الطريق الروحى للحياة وخلاص الإنسان فى علاقته بالعالم والكون.

(١) الفلسفة فى الأوبانيشاد:

وربما يكون خير تعبير عن الفلسفة الهندية قد ورد فى "الأوبانيشاد" أهم الكتب المقدسة فى الفلسفة الهندية. والأوبانيشاد هى الأجزاء الختامية للفيدا وأساس فلسفة الفيدا وهى على حد تعبير "ماكس موللر M.Muller" منهاج وصل فيه التأمل الفلسفى الانسانى قمته العليا"[١٥٤] وقد سيطرت الأوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاث آلاف سنة تقريبا. وأصل كلمة

أوبانيشاد من "أوبا" التى تعنى قريب و "نى" التى تعنى أسفل و "شاد" التى تعنى يجلس، اذ كانت جماعات التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا عنه الحقيقة التى تقضى على الجهل. والحقيقة أنه لاتوجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد مالا يقل عن مائتين منها، وان كان عدد أشهرها عشرة فقط، علق عليها واهتم بها سامكارا وهو أعظم فيلسوف فيدانتى ويصعب تحديد تاريخ الاوبانيشاد وان كان يرجح أن أقدمها يعود إلى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد.(١٥٥)

ترتكز تعاليم الاوبانيشاد على تأكيد وجود الاله الواحد الذى تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهرا له، "لأننا نخاف ممن تحترق النار لأجله، وممن تشع الشمس لاجله، ونخالف ممن تقوم الرياح والغيوم والموت بواجباتها لأجله".(١٥٦)

ان هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لايحد ولا يوصف بالرموز العضوية أو بالأوصاف المنطقية فهو "الذى لايرى ولايوضع فى اليد، وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، بدون نظر أو سمع بدون يد أو قدم، هو أبدى موجود فى كل مكان، حاضر فى كل زمان، كثير الذكاء، هو الذى لا يفنى، الذى يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات".(١٥٧)

وتميز الأوبانيشاد بين هذا الإله الذى هو براهمان بذاته الذى يتعالى على الظهور والادراك، وبين براهمان فى الكون الذى يتحقق فى الكون وفينا.

وبالنسبة للحياة الأخلاقية للإنسان تشدد الأوبانيشاد على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التى يهتم الإنسان فيها بتحقيق الكفاية

المؤقتة، وبين طريق الحكمة التى تقود إلى الحكمة الابدية، ان "الفضيلة واللذة تأتيان إلى الإنسان واذ يعالجهما فإن الحكيم يميز بينهما والانسان الحكيم يختار الفضيلة، أما الجاهل فإنه يختار اللذة"، "ان اللذة والفضيلة متباعدتان وكذلك الجهل والمعرفة" والحكيم يرغب فى المعرفة ولايهتم كثيرا بالرغبات.(١٥٨)

أما الطريق الذى ترسمه الاوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة فهو طريق طويل يبدأ بالتهيوء الأخلاقى اللازم اذ "لايستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام" وعلى الانسان حتى يرى الروح أن يصبح "هادئا مسيطرا على نفسه، ساكنا، يتحمل بصبر، وقانعا".(١٥٩)

ان الهدف من هذا التهيوء الأخلاقى الذى جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة للاله وتقديم القرابين له، انما هو الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور أو ولادة جديدة فى عالم جديد.

إن الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادى (كارما)، استطاع أن يصل إلى الخلاص (موسكا)، ونجح فى الاتحاد بالكائن الاعلى ذلك الذى لايدرك ولايعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة- فعندما تتحرر كل الرغبات التى تسكن قلب الانسان، يصبح الفانى خالدا. عندئذ يصل إلى براهمان"، و "عندما تقطع كل عقد القلب هنا على الارض يصبح الفانى خالدا".. "اننا لاندركه أبدا بالكلام أو بالعقل أو بالنظر. وكيف يمكن إدراكه إلا بقولنا "إنه موجود".(١٦٠)

إن المعرفة بالإله لاتكون اذن إلا لأصحاب الرؤى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم منذ البداية بالصبر والزهد والورع، "فالروح لاتتحقق عند من يعوزه

الصبر ولا عند من لاهدف له، ولا من خلال التفكير الخاطئ للتقشف"، بل يصل أصحاب الرؤى الذى يقتنعون بالمعرفة كسبيل. الذين هم ذوات كاملة أحرار من الإنفعال وهادئون. ويصل إليه" هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته".(١٦١)

ولاشك أن عناصر كثيرة من فكر الأوبانيشاد ربما تكون قد أثرت في الفكر اليونانى خاصة فى هيراقليطس الذى قال بالنار الالهية وأكد على أهمية التقشف فى مجال الأخلاق ونادى بالمعرفة الحدسية كسبيل للوصول الى ادراك الحقيقة الازلية الخالدة أى اللوجوس الالهى Logos(١٦٢). ونفس الأمر يصدق على فيثاغورس وأفلاطون، فالمقارنة بين فلسفتيهما وبين تعاليم الأوبانيشاد توضح مدى التقارب الفكرى فى نظرية النفس وفى ميدان المعرفة أو فى ميدان الأخلاق والميتافيزيقا.

ولنضرب مثلا على مدى هذا التقارب بين نظرية النفس فى الفكر الهندى المتمثل فى الأوبانيشاد وبين كل من فيثاغورس وأفلاطون.

إن فكرة فيثاغورس عن طبيعة النفس ومصيرها المتمثل فى التناسخ انما هى فكرة ذات أصل شرقى مزدوج فهى مزيج بين الفكرة المصرية عن النفس ومصيرها الخالد وبين الفكرة الهندية عن التناسخ(١٦٣). ولنقارن بين ما قاله فيثاغورس وأفلاطون وبين مذهب التناسخ Samara فى الهند القديمة، ذلك المذهب الذى يشار إليه فى الأوبانيشاد تحت اسم هجرة النفوس. وهو مذهب يرتبط فى الأصل لديهم بأسطورة تروى توجه الأموات نحو مسكن سماوى، فالنفوس القادمة من الأرض لتذهب إلى السماء تمر بموجب هذه الأسطورة بالقمر وتقيم فيه، فبعضها يتابع سيره بعد بعض الوقت نحو السماء وبعضها يعود مرة أخرى إلى الأرض مع الأمطار(١٦٤).

وتقول نص الأسطورة الهندية إن "كل أولئك الذين يغادرون هذه الأرض يذهبون إلى القمر فنفوسهم تملأ البدر والهلال المتناقص يجعلهم يولدون من جديد. ان القمر باب السماء. وعندما يعرف المرء كيف يرد عليه يتركلم تمرون. ومن لا يعرف الجواب يحيله إلى ماء ويعيده مطرا إلى الأرض. وهناك يولد من جديد فى صورة دودة أو سمكة أو طير أو أسد أو خنزير برى أو ابن أوى أو نمر أو إنسان أو أى مخلوق آخر بحسب ما قدمت يداه. وبحسب ما يملكه من معرفة .. والحقيقة أنكم عندما تصلون إلى القمر يسألكم من أنت؟ "عند ذلك يجب أن تجيبوا. أنا أنت "وكل ما يقدم هذا الجواب يتركه القمر يمر"[١٦٥].

وقد حدثنا المؤرخون عن إيمان فيثاغورس بهذا المذهب فى التناسخ، إذ روى اكسينوفان الذى كان معاصرا له "إن فيثاغورس قد أوقف شخصا عن ضرب كلب عوى لأنه عرف فيه صوت أحد أصدقائه"، كما ذهب هرقليدس بونتيكوس فى حوالى القرن الرابع قبل الميلاد أنه (أى فيثاغورس) كان يؤمن بوجود نفسه فى أجساد أخرى سابقة تبدأ من هرمس إله الحكمة ثم ايثاليدس بن هرمس ثم ايفوروبس ثم هرموتيموس ثم فيروس الصياد ثم فيثاغورس.[١٦٦]

أما أفلاطون فقد حدثنا عن مصير النفس وولاداتها المتعددة فى محاورات عديدة منها جورجياس[١٦٧]، وفايدروس[١٦٨] وطيماوس[١٦٩]، والجمهورية. وسنتوقف عند المحاورة الأخيرة حيث يصور أفلاطون هذا المصير من خلال قصة ارين أرمينيوس الذى فارقت روحه بدنه ولكنه عاد مرة أخرى إلى الحياة ليروى "أن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانا رائعا به فتحتان متجاورتان فى الأرض، تقابلهما

فتحتان أخريان فى السماء وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الصاعدإلى السماء بعد أن يعلقوا على صدورهم اشارات بالحكم الصادر عليهم. أما الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدى إلى أسفل يحملون على ظهورهم أدلة على ذنوبهم.

وعندما اقترب "ار - Er" نفسه أخبره القضاة بأن عليه أن يحمل أنباء العالم الآخر إلى البشر وأن يسمع الآن ويلاحظ ما كان يجرى فى ذلك المكان، وهكذا رأى النفوس التى حكم عليها وهى تغادر من خلال فتحة مؤدية إلى السماء وأخرى مؤدية إلى الأرض، أما الفتحتان الأخريان فكانت تمر منهما نفوس صاعدة من الأرض وقد بدا عليها الارهاق واعياء السفر وأخريات هابطة من السماء نظيفة نقية.. (وبعد أن يروى مصير العذاب الذى لاقاه بعض الناس من الظالمين والطغاة والثواب الذى يلقاه الخيرون العادلون) يعود فيقول" وبعد أن كانت كل جماعة تقضى فى الروض سبعة أيام، كان عليها أن تشد رحالها فى اليوم الثامن وتواصل سفرتها. وبعد أربعة أيام من هذه السفرة تصل إلى مكان تستطيع أن ترى منه شعاعا مستقيما من النور أشبه بالعمود يمتد من أعلى عبر السماوات والأرض..... وكان على النفوس بمجرد مجيئها أن تمثل أمام لاخيسيس ثم أتى رسول رتبها بانتظام، وبعد أن أخذ من حجر لاخيسيس عددا من أوراق النصيب ونماذج للحياة، ارتقى منصة عالية وقال:

"اسمعوا كلمة لاخيسيس ابنة الضرورة. أيتها النفس الفانية سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية تنتهى بالموت. انكم لن تجدوا جنيا يختاركم كيفما اتفق. بل أنكم أنتم الذين ستختارون جنيكم. فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة، أما الفضيلة فلا تعرف سيدا: فالمرء

يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم انما يقع على من يختار. أما السماء فلا لوم عليها".....

ثم وضع الرسول أمامهم على الأرض نماذج الحياة التى كان عددها يفوق عدد النفوس الحاضرة. وكانت هذه النماذج من أنواع شتى: فهى تشمل جميع الأحوال الممكنة للحياة الحيوانية والحياة البشرية. فكانت منها حياة الطغاة، الذين يظل بعضهم محتفظا بجبروته حتى النهاية، بينما تدمر حياة البعض الآخر قبل أن ينتهى أجله، وتنتهى بالفقر والتشرد والإستجداء. وكانت منها أناس اشتهروا بجمال الصورة وبالقوة ومتانة البنيان أو بكرم المولد وعراقة الأصل. كما كانت منها حياة ناس مجهولين. وحياة نساء متنوعة على نفس النحو. كل هذه الصفات كانت تتجمع سويا على نحو متباين ويضاف إليها الغنى أو الفقر، والصحة أو المرض، أو مابين هذا وذاك. ولكن لم يكن فى أية حياة من هذه أى شىء يحدد حالة النفس، اذ أن تغير حالتها باختيارها هذه الحياة أو تلك" الخ.[١٧٠]

وهكذا عبر أفلاطون عن طريق هذه القصة بصورة مفصلة عن تصوره للحيوات التى يمكن أن تحياها النفس مرة أخرى وذلك حسب أفعالها. ولنلاحظ أن الفرق الوحيد الذى ربما يكون موجودا بين هذا التصور الأفلاطونى والتصورات السابقة سواء فى الشرق لدى المصريين أو الهنود وهو قد تأثر بهما معا فى هذا النص، أو فى اليونان عند الأورفيين وفيثاغورس، ان هذا الفرق يتلخص فى أن السابقين عليه كانوا يعتقدون فى هذا اعتقادا دينيا بينما الهدف الذى كان يسعى إليه أفلاطون من هذا التصور هو التأكيد على "أن اللوم انما يقع على من يختار"، ففى هذا تأكيد لحرية الإنسان فى اختيار فعله ومن ثم فى اختيار مصيره، وفى ذات الوقت فإنه

كان يهدف إلى ربط هذا الاختيار بالمعرفة الفلسفية، فالفيلسوف هو وحده القادر على أن يختار الاختيار الصحيح ومن ثم فنفسه هى التى ستكتسب الخلود وتنجو من عجلة الميلاد كما اتضح ذلك من ما قدمه فى "فيدون".

لقد تأثر أفلاطون بهذه التصورات السابقة ومصيرها وأخذ عنها، لكنه وظفها لخدمة خطابه الفلسفى الساعى إلى تأكيدأهمية التفلسف فى تخليص النفس من البدن بإماتة الشهوة فيه، وتحرير العقل ليتأمل ويصل إلى ادراك الحقيقة الكلية. ومن ثم ضرب أفلاطون عصفورين بحجر واحد؛ فهو من ناحية أكد على نظريته الخاصة فى أن جوهر النفس الإنسانية هو العقل وأن أسمى أفعالها هو التأمل، ومن ناحية أخرى حث الآخرين على أن يتفلسفوا لأنهم بذلك انما يكسبون الحقيقة فى الدنيا، والنجاة من العذاب بل ونيل أعظم الجزاء فى الحياة الأخرى.

(٢) بوذا والفلسفة البوذية:

ولقد اعتنق بوذا - أشهر فلاسفة الهند وزعيم واحدة من أكبر الديانات العالمية منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى الآن - بعض الأفكار التى وردت فى الأوبانيشاد وأكسبها روحا جديدة تتفق مع الأحوال الجديدة للحياة وللفكر الذى ارتضاه لنفسه ولأتباعه.

عاش بوذا فيما بين عامى ٥٦٠ أو ٥٦٧ أو ٤٨٠ قبل الميلاد تقريبا[١٧١] عاش حياة تتشابه ملامحها كثيرا مع ملامح حياة زعماء الديانات الكبرى فى العالم، فقد صورت حياته بصورة أسطورية فيها من الخيال الكثير بلا شك، لكنها على أية حال حياة مفكر مصلح وقف بعد طفولته وشبابه موقفا فلسفيا جديرا بالإعتبار حيث تساءل

بعد أن هجر حياه الرغد والرفاهية إلى حياة التقشف والزهد عن حقيقة الوجود[١٧٢]. وتحولت حياته بعد ذلك تحولا تاما حيث اكتشف أن حقيقة الوجود انما تكمن فى الألم فكل وجود فى حقيقته انما هو ألم، وأن من المهم فى أى حياة انما هو التخلص من الألم، وهذا التخلص من الألم لايكون إلا بسلوك طريق المعرفة والإستنارة.

وهذا ما أخذه بوذا على عاتقه ونقله لتلاميذه ومريديه، انها الفلسفة البوذية الإنسانية التى تقوم على ادراك حقيقة الوجود فى كلمة واحدة هى "الألم" فبوذا يرى أن الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم، الاتحاد بما لانحب ألم، الانفصال عما نحب ألم. وعدم الوصول إلى ما نرغب ألم.

أما حقيقة الألم فهى الظمأ الذى يقود إلى ولادة جديدة، متصلة بالفرح وبالرغبة، ظمأ للذة، ظمأ للصيرورة، ظمأ للزائل.

واذا ما أردنا أن نتجاوز الألم وأن نتلخص منه، فليس أمامنا إلا أن نتجاوز ذلك الظمأ بإبادة كل اشتهاء ابادة تامة، مما يفسح المجال أمام هذا الظمأ بأن يتركنا ويمضى فى سبيله وينصرف عنا، فنتجرد منه.

والطريق الصحيح الذى يقودنا إلى تجاوز الألم هو طريق طويل ذو ثمانية مسالك أو شعب هى: الاعتقاد الصحيح، القرار الصحيح، الكلام الصحيح، الأفعال الصحيحة، الحياة الصحيحة، التطبيق الصحيح، الأفكار الصحيحة، التأمل الصحيح.[١٧٣]

إن تلك المبادئ كانت أول ما توصل اليه بوذا من تأملاته ولقنه لأول تلاميذه وحوارييه حينما قال لهم: "أيها الرهبان حدان متناقضان يجب أن

يبتعد عنهما الذين تخلو عن حياة الدنيا الاول هو الإنسياق فى الملذات وهذا أمر سافل وعقيم، والثانى هو طريق التقشف واماتة الجسد وهذا أمر مؤلم وعقيم أيضا".

ودون أن أترك لنفسى العنان وراء أى من هذين الطريقين، فقد وجدت بعد تفكير طويل طريقا وسطا يفتح العيون ويوقد العقل للراحة والمعرفة والإشراق والنرفانا إنه طريق طويل بثمانية مسالك هى: عقل مستقيم، وحزم، وقول، وعمل، وحياة، وجهد، وتفكير، وتأمل".(١٧٤)

إن من يبلغ المعرفة عبر هذا الطريق يتحرر من الألم وفى ذات الوقت يتحرر من الولادات المتكررة على هذه الأرض (أى من التناسخ)، ويعيش حياة السكينة الدائمة (النرفانا).

وحينما سئل بوذا عن الحيوات السابقة (التناسخ) فقال: إن الانسان مركب من جسم وروح، يفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش فى كثير من الاجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تصفو وتنقى وعندئذ ترتفع إلى النرفانا.(١٧٥) وحينما سئل عن النرفانا؟ قال "لايهم معرفة ما هى. إن مهمة الانسان هى بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتبة النرفانا.(١٧٦)

ورغم أن بوذا لم يجب بصراحة عما هى النرفانا، إلا أنها ببساطةهى فقدان الاحساس بالأنا والأخر، هى فقدان الثنائية، وهى ليست كونا ولا فسادا، وهى مما يتعذر معرفته فى العالم بوسائل العالم. ولذلك فليست موضوع بحث بل هى موضوع اليقين الأخير عند بوذا اذ "يوجد خارج الولادة والصيرورة وخارج الأشكال، شىء بدونه لايوجد أى مخرج" هناك

محل ليس فيه أرض ولاماء، ولا هواء ولا نور ولا مكان، ولا عقل ولا أى شيء من الأشياء.. ليس فيه أساس ولا توقف ولاتقدم.. انه نهاية العذاب.[177]

إن حديث بوذا عن النرفانا والطريق إلى تحقيقها بوأد الألم والتخلص منه ومن مسبباته قد يلفت انتباهنا إلى أنه ركز فى فلسفته على الإنسان وعلى رسم طريق الخلاص أمامه، وهذا حق، لأن البوذية كانت فى واقع الأمر مع الانسان ضد من يجعلونه ريشة فى مهب الريح، فقد كان البراهمة فى عصر بوذا نفسه يرون أن على الانسان أن يلقى بأثقاله على عاتق القدر، وأن يستسلم له. ولكن بوذا حاول تحرير الإنسان من هذا الوهم قائلا: "إن رجل الشهوات هو عبد لشهواته" و "ان أعمالنا هى التى تنتج الخير والشر".[178]كما صرح فى مواقف عديدة بأن الإنسان يملك زمام نفسه ويستطيع العروج بها الى أعلى مراتب الكمال ليمنحها مركزا مرموقا كما أنه يستطيع أن يهوى بها ليصبح شيطانا أو حتى معلما للشياطين، فالإنسان من هذا المنظور البوذى يستطيع أن يكتسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وأن يجعل من نفسه مستنيرا مرشدا خالدا شبه إله بل والها لها. وهاهى التعاليم البوذية المقدسة تقول" من لاينهض حتى يحين وقت نهوضه على رغم قوته وبأسه وشدته يمتلىء بالخمول، ومن يكون ضعيف الارادة والفكر لايجد طريق الحكمة لأنه خامل وكسول".[179]

وتظهر القيمة الحقيقية التى يوليها بوذا للإنسان فى رفضه للنظام الطبقى الصارم الذى كان سائدا من قبل لدى البراهميين فقد كانوا يرون أن الناس طبقات ثلاث هى: طبقة البراهمة وهم رجال الدين الذين خلقهم الإله

من عينيه، وطبقه الملوك والحكام والموظفين والتجار والأعيان الأثرياء (كشا تريا) وقد خلقوا من ثديي البراهما، وطبقة المنبوذين (السودرا) وهم عامة الناس المخلوقين من قدمي براهما.

أما بوذا فقد رفض هذا التقسيم الطبقي قائلا "ليس المنبوذ منبوذا بالولادة وليس البراهمي براهميا بالولادة بل بالأعمال"(١٨٠)

تلك بعض مبادئ الفلسفة البوذية التي تطورت فيما بعد وتحولت إلى ديانة تشعبت فيها الفرق وكثرت التفسيرات والتأويلات لدرجة أن تكونت أربع مدارس فلسفية دينية تجمعها "الهينايانا" و "المهايانا"(١٨١) أشهر التيارات البوذية منذ ما قبل الميلاد وحتى الآن.

(٣) بين الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية:

وبالطبع فإن ما قدمناه ليس إلا مثالا على الفلسفة الهندية بتياريها الكبيرين؛ التيار الأرثوذكسي الديني الذى قدمنا فلسفة الأوبانيشاد كمثال عليه، والتيار اللا أرثوذكسي الذى قدمنا فلسفة بوذا كمثال عليه. كما أننا لم نستطع فى هذه العجالة حصر كل نقاط التشابه والالتقاء بين الفكر الهندى والفكر اليونانى، فإذا كنا فيما سبق قد أشرنا إلى بعض التأثير والتشابه بين نظريات الهنود عن النفس وتأثيرها فى كل من هيراقليطس وفيثاغورس وأفلاطون، فإن بوسعنا أن نضيف إليهم سقراط الذى روى اريستوكسنيوس التارنتي (القرن الثانى قبل الميلاد) قصة لقاء بينه وبين حكيم هندى فى أثينا حيث سأل الأخير سقراط قائلا: "انك تدعو نفسك فيلسوفا، فبماذا تشتغل؟"، فأجاب سقراط: بأنه يدرس الشئون البشرية. فأخذ الهندى يضحك قائلا: إنه يستحيل على المرء أن يفهم الشئون البشرية مالم يدرك الشئون الالهية أولا"(١٨٢)

وليس هذا اللقاء بمستبعد خاصة اذا ما عرفنا أن سقراط رغم نقده للباحثين فى الطبيعة ووصفهم بأنه كالمجانين، قد وجه تلاميذه وخاصة أفلاطون - من خلال نقده لانكساجوراس مثلا - إلى ضرورة الربط بين البحث فى الطبيعة والبحث فى الإنسان، بالبحث فى الألوهية، فلا يصح فى نظر سقراط أن نفهم الطبيعة أو أحد موجوداتها إلا بالنظر إلى كونه خليقة إلهية.(١٨٣)

ومن جانب آخر فلا نستطيع اغفال ذلك التمييز فى الفكر الهندى بين عالم الظواهر وبين ماوراء هذا العالم، وتأكيد الفلسفات الهندية المثالية على أن الحقيقة السامية لاتوجد إلا فيما وراء هذا العالم الطبيعى الذى يطلق عليه البراهمانيون(١٨٤) "أتمان"، وأن الاتحاد مع تلك الحقيقة ضرورة فيما عرف عند البوذيين مثلا بالنرفانا كما أشرنا فيما سبق. أقول لانستطيع إلا أن ننظر إلى مثل هذا التمييز إلا على أنه قد يمثل أحد مصادر نظرية المثل الأفلاطونية؛ فالتشابه كبير بين هذه الفكرة التى شاعت لدى العديد من مفكرى الهند وبين فكرة أفلاطون الأساسية وإن اختلفت لدى أفلاطون المنطلقات والأهداف. على كل حال فإننا نستطيع أن نقول - مع سارتون - بوجه عام "أنه توجد وجوه شبه كثيرة بين الفلسفة الأفلاطونية من ناحية وفلسفة السامكايا Samkhya وفيدانتا Vedanta الهندية من ناحية أخرى".(١٨٥)

وربما يتصور البعض فى ضوء ما سبق أن الفكر الهندى قد اقتصر فقط على هذه التيارات المثالية - الصوفية ومن ثم فلم تتشابه أفكارها إلا مع أفكار الأورفية وهيراقليطس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، ولكن الحقيقة أن للفكر الهندى وبالذات التيار البوذى اهتمامات عقلانية كبيرة يغلب عليها كما غلب على المنطق الأرسطى ازدواجية الإستنباط والإستقراء؛ فقد تحدث المناطقة -البوذيون عن الصور المختلفة للاستدلال على نفس النمط

الأرسطى. وإن كانت النظريات المنطقية البوذية تحتوى على جانب معرفى يهتم بنظريات الإدراك الحسى، أو على وجه أكثر دقة بنظرية الإحساس الخالص ودورها فى المحتوى العام للمعرفة الإنسانية.(١٨٦)

ويكفى أن نشير هنا إلى أن نظرية القياس عندهم مثلا تختلف قليلا عن مثيلتها عند أرسطو؛ فالنظرية البوذية تقسم أنواع القياس والإستدلال إلى ثلاثة أنواع وفقا للمحتوى المعرفى، هى الإستدلال التحليلى The Analytical والقياس السببى The Causal أو التركيبى Synthetical والإستنباط السلبى Negative deduction. ومن جانب صورى يمكن أن نعبر عن كل منهم إما تبعا للمنهج الاتفاقى أو الشرطى The Method of Agreement أو تبعا لمنهج الإختلاف The Method of difference.(١٨٧)

رابعا: الفكر الفارسى القديم

تمهيد:

تعد ايران موطن الفرس القدامى أرضا للقاء الحضارى بحكم موقعها الجغرافى الذى جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة خاصة من جانب الهند والصين[١٨٨]. وقد تكشف هذا من التشابه بين العقائد الدينية لدى قدامى الهنود والفرس. فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الاله "أهورا مازدا" وهو المعبود الأول عند الفرس قد أخذ اسمه من أحد الالهة الهندية العتيقة.[١٨٩] وقد توفر للفكر الفارسى الإحتكاك المباشر بالفكر اليونانى عبر قنوات عديدة منها التجارة ومنها النزاع بين اليونان وفارس الذى بلغ ذروته فى الحروب التى دارت بينهما منذ مطلع القرن الخامس قبل الميلاد.[١٩٠]

وقد تميزت العقيدة الدينية ـ الفلسفية لدى الفرس بوجود مستويين لها؛ العقيدة الشعبية التى كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: النار ممثلة فى الشمس والقمر، والهواء والماء والتراب، كما كانت تقدس كل مظاهر الطبيعة لدرجة أنها كانت أول أمرها تأمر بالتضحية بأفراد بنى الانسان للتقرب إلى الالهة ثم استبدلت ذلك فيما بعد بالتضحية ببعض الحيوانات كالثيران والكباش.

أما المستوى الثانى فتمثله عقيدة الخاصة على نحو ما كان الحال عند المصريين القدماء، اذ كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب ايمانهم ببعض الألهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعا الإله "أهور مازدا" ومن الطريف أنهم نظروا إلى هذا الإله على أنه إلها غير مرئى، وليس له معبدا خاصا وإنما كانت جميع

الأرض بمثابة معابد لـــه.[١٩١] وسـنركز فـي هـذه العجالـة علـى اعطـاء لمحـة سريعة عن أهم المفكريـن الذيـن كـانوا يمثلـون عقيـدة الخاصـــة فــي الفكـر الفارسـي، وهوزرادشــت.

(١) زرادشت والزرادشتية:

لقد ظلت تلك العقيدة السابقة قائمة ولها كهنتهـا وسـحرتها إلـى أن جـاء زرادشت وبشر بعقيدته الجديدة.

وقـد أحـاط الغمـوض أحـداث حيـاة زرادشـت التـى تـروى عـادة كأسطورة اختفت فيها إلــى حـد كبـير معـالم شـخصية زرادشـت نفسـه، فمنـذ البدايـــة لايسـتطيع أحـد تحديـد التـاريخ الحقيقـى لمولـده أو لوفاتـه؛ فـالمؤرخون اليونـان واللاتيـن يرجعـون تـاريخ مولـده إلـى أقـدم الأزمنـة فنجد مثلا أن بلينوس يؤكد معتمدا فـى ذلـك علـى أرسـطو أن زرادشـت كـان علـى قيـد الحياة قبـل وفـاة أفلاطـون بسـتة ألاف سـنة، بينمـا يـرى بلوتـارخ أنـه كـان يعيـش قبـل حـرب طـروادة بخمسـة آلاف عـام.[١٩٢] بينمـا نجـد بيروسـوس المـؤرخ البـابلى الـذى عـاش فـى القـرن الرابـع قبـل الميـلاد قد تمسـك بـالرأى القـائل بأنـه قـد عـاش حوالـى عـام ٢٠٠٠ قبـل الميـلاد.[١٩٣] وهنـاك مـن يـرون أنـه عـاش فيمـا بيـن القرن العاشـر والقـرن الثـامن قبـل الميـلاد.[١٩٤] وبيـن كـل تلـك الروايـات المتضاربـة اتفـق فـى النهايـة علـى أن يـؤرخ لـه بصـورة تقليديـة بأنـه قـد عـاش فيمـا بيـن عـامى ٦٦٠ و ٥٨٣ قبـل الميــلاد.[١٩٥]

أمـا قصـة حياتـه وأحداثهـا فقـد رويـت فـى جميـع المصـادر بنفـس الطريقـة الأسـطورية التـى تصـوره فـى صـورة غـير الصـورة التـى عهدناهـا عـن الكائنـات البشـرية حيث تلقفتـه عنايـة الآلهـة منـذ حمـل أمـه

بـه وحتـى مولـده وصبـاه وتلقيـه الوحـى وحمتـه فـى كـل الأحـوال مـن تربـص آلهـة الشر بـه ومـن مؤامـرات أعدائـه.(١٩٦)

وعلـى كـل حـال فـإن مايعنينـا هـو التسـاؤل عـن التعـاليم الزرادشـتية ومصدرها؟ أما مصدرها فهو كتاب "الزند أفستا" Zend Avesta وهـو الكتـاب المقدس لدى الزرادشتيين وقـد اصطلـح علـى ترجمـة Avesta بالأبسـتاق فـى العربية(١٩٧) وقد فقدت النصوص الأصليـة لهـذا الكتـاب بعد غـزو الاسـكندر لفارس عام ٣٣٠ ق.م. ثم أعيد تجميع ما تبقـى منهـا فـى أذهـان النـاس وتـم تدوينه جميعا فى حوالى القرن الخامس الميلادى.(١٩٨)

أما التعاليم الزرادشتية فأهمها هو تصور زرادشت للاله "أهورا مـازدا" الذى وحد زرادشت بينه وبيـن الخير توحيدا جعلهمـا اسـمين لمسـمى واحد فسـبق أفلاطـون إلـى هـذا المـزج الفلسـفى والأخلاقـى العظيـم(١٩٩) إن اهـورا مازدا هو الاله الأوحد عند زرادشت، وهو وحده الذى لـم يولـد ولـن يمـوت، وهو علة العلل وليس له علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجـودات، وهـو روح الارواح لايُرى ولايُنظر رغم وجوده فى كل مكان، إنـه يعلـم المـاضى والحـاضر والمستقبل، وهـو وحـده العـالم بكـل شـىء، يعلـم الغيـب ودخـائل النفوس ولايخفى عليه سـر مـن الأسـرار وهـو القـادر علـى كـل شـىء رغم مناهضة الشيطان له. إنه خالق الخلق كله والملائكة الأبرار كمـا خلـق الجنـة والنـار والشـمس المشـرقة والقمـر المنـير والنجـوم اللامعـة والمـاء والأرض والشجر والدواب والمعـادن والنـاس أجمعيـن فهـو أب الانسـان وخالقـه وهـو الذى شرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة. ومن ثم فعلى الانسـان أن يعبد خالقه ويطيعه باعتباره منبع كل خير ومصـدر كـل مجـد ونـور وسـعادة وهو الواهب المعطى الذى يريد الخير دائما ولا يفكر فى الشر أبدا.(٢٠٠)

وعلى العكس من هذا الإله الواحد الرحيم الخير الخالق أهورا مازدا، يأتى "أهريمان" Ahriman" الشيطان، مصدر كل شرور العالم، فهو المسئول عن الأمراض والموت والتهم والغضب، وكما أن لأهورا مازدا ملائكة أبرار أطهار يساعدونه فى نشر الخير والسلام فى العالم فكذلك لأهريمان حشودا من الارواح الشريرة الشيطانية التى تساعده فى نشر الفوضى والشر فى العالم.(٢٠١)

وبما أن تاريخ العالم سيكون هو تاريخ الصراع بين الاله (أهورا مازدا) والشيطان (أهريمان) فإن على الانسان أن يختار بين أن يفعل الخير ويتوجه بقلبه وبعقله وبأعماله إلى الاله الخير أو يتجه إلى تلك الديانة الزائفة ويتبع الشيطان فى كل تصرفاته، وبحسب اختياره - فى نظر زرادشت - يكون مصيره، فقد أدرك الحكيم بثاقب بصيرته أن خيار الناس لاينالون عادة مايستحقون من حسن الجزاء فى هذه الحياة الدنيا، فتحدث فى "الابستاق" عما سيلقونه من مصير حسن فى الحياة الأخرى "فسوف تبتهج نفوس الخيرين فى الحياة الثانية الخالدة - كما سيعذب الكاذبون إلى الأبد". والمؤمن هو الذى يتطلع دائما إلى مملكة العدل السماوية حيث يعمل الاله على تعويضه عما فاته فى حياته الدنيا من لذة وهناء.

فزرادشت يؤمن اذن بمبدأ الثواب والعقاب الأخروى، كما يؤمن بأن هذا العالم الدنيوى متصل بالعالم الآخر بجسر يسمى "جسر الانفصال" الذى يمر عليه الأشرار فيرتجفون ويرتعدون من الفزع والخوف مما سيلاقونه من عذاب فى جهنم مأوى الأشرار والكذابين، بينما يمر عليه الأبرار الصالحون المؤمنون وهم مطمئنون إلى مصيرهم الحسن الذى ينتظرهم حيث يستقبلهم أهورا مازدا بعد أن

يمروا فى وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة ويتمتعون فى كنفه بالسعادة الأبدية.(٢٠٢)

وفى اطار هذه الرؤية الدينية، الفلسفية للاله وللمصير الانسانى يؤمن زرادشت وأتباعه بضرورة أن يحيا الناس حياة اجتماعية مرحة معتدلة يتسق فيها القول مع الفعل، والفكر مع العمل "فالعمل هو ملح الحياة" لكن خلق الشخصية لايعبر عنه فقط فيما يفعل المرء أو يقوله رجلا كان أو امراة، بل بأفكارهما . ولابد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة، وأن يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة، والحسد بالاحسان والصدقات، والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام، والكذب بالصدق.(٢٠٣)

لقد نجح زرادشت إلى حد كبير فى تنقية العقيدة التقليدية لأبناء وطنه بما قدمه لهم من تأملات ثاقبة حول واحدية الإله وخيريته واستبعاد ألوهية الشر والتركيز على أن الشر مصدره الشيطان وأن ثمة حياة أخرى سيلقى فيها الانسان الثواب أو العقاب جزاء ما صنعته يداه. وهذه هى نفس المهمة التى حاولها أفلاطون بعد ذلك فى فلسفته الداعية إلى ألوهية "الخير" وخلود النفس. والحقيقة أنه لايمكن لأحد أن ينكر تأثير زرادشت على أفلاطون وفلسفته خاصة أنه قد ذكره بالاسم فى محاورة "القبيادس" ووصفه بأنه كان عميق الفكر بعيد النظر.(٢٠٤) وقد كان هنرى كوربان على حق فى قوله "إن زرادشت كان هو القائم على ذلك التداخل الحضارى المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة، حيث كانت هناك صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظرى الأفلاطونى يعد امتدادا لزرادشت.(٢٠٥)

(٢) بين زرادشت والفلسفة اليونانية:

ولعل ذلك هو ما يدفعنا للتوقف قليلا أمام التشابه بين نصوص الفكر الزرادشتي وبين فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون؛ فقد كان زرادشت من بين كل أبناء آسيا - على حد تعبير أحد الباحثين - الأول الذى تبنته أوربا حيث وصلت عقيدته إلى اليونان قبل أربعة قرون من المسيحية، اذ كان - كما قلنا - معروفا لأفلاطون وكان يعني بالنسبة له الكثير.[٢٠٦] مما جعل يودكسوس الكندوسي معاصر أفلاطون وتلميذه يقوم بمقارنة فلسفة أستاذه بفلسفة زرادشت.[٢٠٧]

ان ايمان الفرس عامة وزرادشت معهم بعقيدة الثنائية قد انتقلت بلا شك إلى اليونان وعرفها فيثاغورس إما بشكل مباشر أو غير مباشر، مما دعى جثرى إلى أن يفرد فقرة مستقلة يقارن فيها بين الفيثاغورثية والدين الفارسي. وهو يبدأ بالتأكيد على وجود عناصر شرقية عديدة في الفلسفة الفيثاغورية وصلتها الوثيقة ليس فقط بفارس بل أيضا بالهند وحتى بالصين.[٢٠٨] وهو يبرز هذه الصلات الفكرية من خلال النظر في لائحة الأضداد الثنائية الصينية التى تبدأ بثنائية اليانج والين Yang - Yin[٢٠٩]، ومدى تشابهها بلائحة الأضداد الثنائية الفيثاغورية التى ترد فيها مقابل تلك الثنائية الصينية ثنائية الذكر والأنثى.[٢١٠]

وفى ذات الوقت يوضح أن الصلات الحضارية والتجارية بين فارس واليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد تؤكد الصلة بين فيثاغورس وزرادشت أو على الأقل بينه وبين فارس عموما[٢١١] ويدعم تلك الصلة الفكرية بلا شك وجود الخير والشر على لائحة الأضداد الثنائية الفيثاغورية وهى التى كانت تمثل الأساس الأخلاقى للعقيدة الدينية للفرس بثنائية

أهورامزدا (إله الخير) واهريمان (إله الشر). وإن كان زرادشت قد مال إلى تأكيد ألوهية الخير وتغليبه على الشر باعتباره يرتد إلى فعل الشيطان، فإن فيثاغورس يميل هو الآخر إلى الاعتقاد بوجود الواحد خلف هذه الثنائيات، ووراء الأشياء جميعا كما يؤكد ذلك كورنفورد.[٢١٢]

وقد انتقل هذا التردد بين الاعتقاد بالثنائية أو تجاوزها لصالح الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة خلفها من فيثاغوس إلى أفلاطون[٢١٣]. ولما كان أفلاطون قد نص صراحة على اعجابه بزرادشت، فإنه كان أقرب إليه بأفكاره، وأقرب إلى الأخذ عنه فلنقرأ هذا النص لزرادشت حيث يقول "هو الذى فى البدء، بواسطة العقل قد ملأ السماوات المباركة بالضياء

هو الذى خلق "الحق" تبعا لمشيئته،

بواسطته يساند العقل الخير

أنت، أيها الرب الحكيم الذى زدته بروحك

الكائنة الآن كواحد معك. أيها الرب

بواسطة العقل، أيها الحكيم قد عرفتك كأول وآخر

كأب للعقل الخير

عندما أدركتك بعينى كخالق صادق للحق

كسيد فى أفعال الوجود"[٢١٤]

ولنقرأ معه قول أفلاطون فى "الجمهورية":

"إن مثال الخير هو ما يضفى الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفى ملكة المعرفة على العارف: فهو علة العلم والحقيقة.

وعلى ذلك فعلى حين أن فى استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة، فإنه يحسن بك أن تعده شيئا يتجاوز الحقيقة والمعرفة ويسمو عليهما على الرغم مما لهما من قيمة.

وكما أن المرء فى العالم المحسوس يعتقد أن النور والإبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطئ لوظن أنهما هما الشمس ذاتها. فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أن العلم والحقيقة فى العالم المعقول شبيهان بالخير، ولكنه يخطئ لو ظن أن هذا وذاك هو الخير ذاته، اذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة".[٢١٥]

ولنقرأ قوله أيضا:

"فلتعرف أيضا بأن الاشياء المعقولة لاتستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هى تدين له - على الأصح - بوجودها وماهيتها، وان لم يكن الخير ذاته وجودا، وإنما هو شىء يفوق الوجود قوة وجلالا".[٢١٦]

إن من يقرأ هذه النصوص ويقارن بينها عند الفيلسوفين سيدرك مدى الأثر الذى تركه زرادشت على أفلاطون. ويدرك أنهما يؤمنان معا بأن الاله هو "الخير"، وأن معرفته "بالعقل" عند زرادشت، وبما يجاوز العقل (أى بالحدس) عند أفلاطون، إنما تعنى المعرفة بالحق" وبخالق "الحق"، إنها تعنى اذن معرفة حقيقة الوجود من

معرفة "سيد الوجود" بتعبير زرادشت، أو معرفة حقيقة الوجود من معرفة "ما يفوق الوجود قوة وجلالا" بتعبير أفلاطون.

وإذا كانت تلك المقارنة تتعلق بمكانة "الخير" عندهما وبكيفية تقديره ومعرفة ماهيته وعلاقته بالوجود، فإن مقارنة يمكن أن تثار أيضا بين رؤيتهما للشر على نفس النحو، فزرادشت يقول في أحد نصوصه:

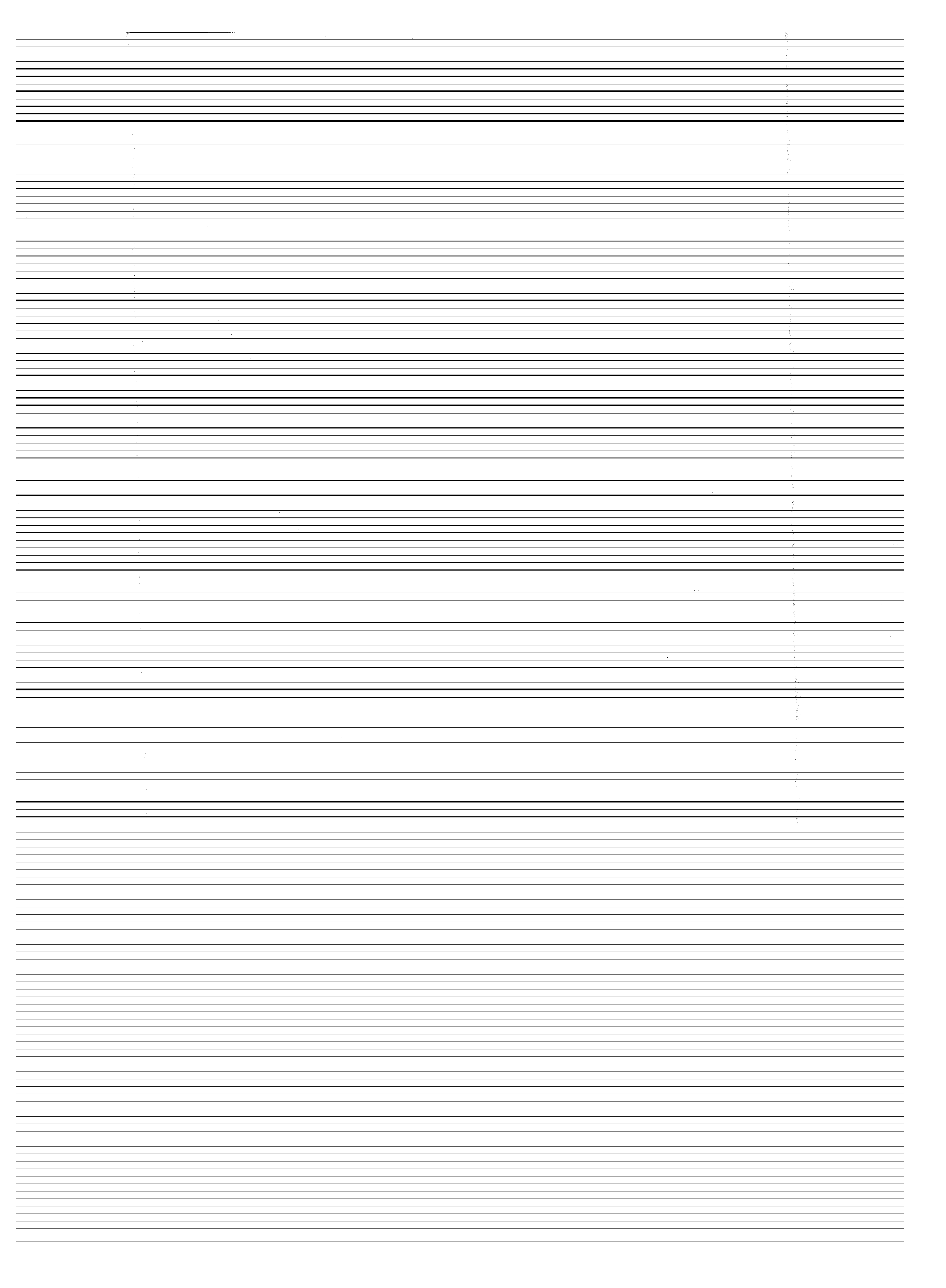
"إن الحق أيها "الحكيم" قد وضع لإختيارنا ليكون نعمة لنا.

الشر للكافر لأجل هلاكه

لهذا أبغى الإتحاد مع العقل الخير

وأنهى عن التعامل مع الشرير".[٢١٧]

ومن يقرأ الكتاب العاشر من محاورة "القوانين" لأفلاطون يحس بما لايدع مجالا للشك أنه قد كتبه بهذه الروح الزرادشتية، حيث نجده يؤكد على ضرورة الإيمان بالإله الواحد ـ الخير وعدم الإلتفات إلى الشر. وبناء عليه يرى ضرورة أن يأتي التشريع موافقا للروح الخيرة التي ينبغي أن تسود العالم حتى تنهزم الروح الشريرة التي تحاول جر الناس إلى عدم الايمان بالله وإلى ممارسة الرذيلة وفعل الشر.[٢١٨] وقد صدق شارل فرنر حينما قال بوضوح "إن هذه النظرية لأفلاطون مأخوذة من زرادشت دون شك".[٢١٩]



خامسا: الفكر البابلى القديم

تمهيد:

تعود الحضارة البابلية فى بلاد ما بين النهرين إلى الألف الثالثة قبل الميلاد حيث كانت أول الحضارات العظيمة فى هذه المنطقة هى حضارة السومريين. ورغم أن السومريين لم يستطيعوا أن يخلقوا لأنفسهم فلسفة منظمة بالمعنى المعروف، إلا أنهم شغلوا بتأمل الكون وتساءلوا عن طبيعته وأصله. ويرى صمويل كريمر ـ وهو واحد من أكبر المختصين فى الدراسات السومرية ـ البابلية القديمة ـ أنه من الطبيعى أن يفترض أنه قد ظهر فى غضون الألف الثالثة قبل الميلاد طائفة من المفكرين السومريين الذين حاولوا أن يصلوا إلى إجابات مرضية عن المسائل التى أثارتها تأملاتهم فى الكون وأصل الأشياء. وقد نجحوا فى تقديم بعض الآراء والعقائد فى أصل العالم والالهيات اتسمت ـ على حد تعبيره– بقدر عظيم من الإقناع العقلى.(٢٢٠)

ولقد أخذ عنهم البابليون والآشوريون هذا الميراث الثقافى الحضارى إذ نقلوا عنهم الكتابة بالخط المسمارى، كما نقلوا عنهم كنوزا ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم،(٢٢١) وطوروا كل ذلك. ومن هذا الميراث الحضارى الكبير ازدهرت الحضارة البابلية التى يؤرخ لعصرها الأول فيما بين عامى ١٨٨٠–١٥٩٥ قبل الميلاد، ذلك العصر الذى شهد نهضة بابل الكبرى فى مجالات السايسية والاقتصاد والفكر والتشريع.(٢٢٢) وإلى هذا العصر بالتحديد نعود لنرى أهم معالم الفكر البابلى وخاصة تلك التى أثرت إلى حد كبير فى بلورة بعض معالم الفكر اليونانى القديم قبل وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان.

(١) نظرية أصل الكون وفلسفة نشأة الوجود والعالم:

إن النصوص السومرية القديمة تشير إلى أن السومريين القدامى قد بلوروا موقفهم من مسألة أصل الوجود وخلق الأشياء على الوجه الآتى:

(١) فى البدء كان "البحر الأول" الذى وجد منذ الازل.

(٢) إن هذا البحر قد ولد "الجبل الكونى" المؤلف من السماء والأرض متحدتين.

(٣) بمقتضى تصورهم للألهة على هيئة البشر ـ وهذا أمر كان شائعا فى الحضارات الشرقية القديمة ـ كان الاله "آن" (أى السماء) مذكرا والإلهة "كى" (أى الأرض) كانت الأنثى. ومن اتحادهما ولد الإله "أنليل" (أى الهواء).

(٤) فصل الاله انليل (أى الهواء) السماء عن الأرض. وإذا كان أبوه الإله "آن" قد اختص بالسماء، فإنه (أى انليل) قد أخذ أمه الأرض، وهيأ اتحاده بأمه الأرض المسرح لتنظيم الكون أى خلق الإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدنية.[٢٢٢]

أما عن أساليب الخلق التى اتبعتها تلك الآلهة الخالقة فقد وضع الفلاسفة السومريون مبدأ صار عقيدة سائدة فى جميع أنحاء الشرق الأدنى وهو مبدأ القوة الخالقة للكلمة الالهية فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغى للاله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول "الكلمة"وينطق بالاسم اسم الشىء المراد خلقه فيتم الخلق.[٢٢٣] والحقيقة أن هذا المبدأ ربما يكون مأخوذا عن الأصول القديمة للمذهب المنفى فى أصل الخلق وتفسيره نشأة الوجود فى

مصر القديمة.[٢٢٤] وإن كان المعروف أن هذا المذهب المنفى قد عبرت عنه لوحة شاباكا التى يرجع تاريخها إلى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد.[٢٢٥] ومن ثم تكون الأسطورة السومرية أقدم رغم أننا لانعرف على وجه الدقة تاريخها، كما لانعرف التاريخ الدقيق الذى ظهرت فيه أصول المذهب المنفى الذى عبرت عنه تلك اللوحة.

على كل حال فقد انتفع البابليون بالنصوص السومرية فى نشأة الوجود وقصة الخلق وقدموا نظرية شبيهة بالنظرية السومرية حيث ردت النظرية البابلية أصل الأشياء إلى ماء أزلى اختلط عذبه بمالحه ومثل العذوبة فيه "آبسو" وهو مذكر، ومثلت الملوحة فيه" تيامة" وهى أنثى. وقالوا معبرين عن ذلك" حينما فى العلا لم يكن للسماء ذكر، وفى الدنا لم يكن للأرض اسم، ولم يكن من شيء غير آبسو والدهم وتيامة أمهم" وافترضت النظرية نشأة أجيال الأرباب فى جوف ماء البحر (تيامة) جيلا بعد جيل وكان كل جيل منهم يفوق من سبقه حتى انعقدت ألوية الحكمة بينهم للاله "ايا" EA الذى كان محبوبا من البشر ومن رفاقه من الالهة فى آن واحد. وكان ابنه مردوخ أو مردوك Marduk الذى فاقت قدرته كل الحدود هو الذى عهد إليه بالرئاسة رئاسة مجمع الالهة كله عند البابليين عندما كانت بابل هى مركز الدولة القوية التى سيطرت على معظم بلاد ما بين النهرين. وقد توسع البابليون فيما روته الأساطير السومرية القديمة عن خلق الانسان وعلاقته بأربابه فى بداية الخلق والنشأة مما يضيق المجال بذكره هنا.[٢٢٦]

ان المهم فى كل ذلك هو أن نلاحظ كيف قدم السومريون والبابليون رؤيتهم حول نشأة الوجود من الماء، ونلاحظ كذلك مدى تشابه هذه الرؤية المصرية القديمة حول نفس الموضوع حيث يقرر

المفكر المصرى القديم أن الإله "آتوم" قد أوجد نفسه بنفسه من المياه الأولى وبدأ خلق الكون من المادة بأن استولد نفسه أول زوج من الألهة وهما "شو" و "تفنوت" (أى الهواء والرطوبة) وعنهما ولد "جب" و "نوت" (أى السماء والارض) وبقية الأرباب.(٢٢٧)

إن كل ذلك يؤكد بما لايدع مجالا للشك أن المفكر الشرقى القديم سواء كان مصريا أوبابليا هو أول من أعلن فى تأملاته أن أصل العالم هو الماء، وأنه عن الماء بمساعدة الإله الخالق (أيا كان اسمه) كان كل شيء حى، وكذلك كل الكائنات.

(٢) ملحمة جلجامش وفلسفة الحياة والموت:

تعتبر ملحمة جلجامش من عيون الأدب الشرقى القديم، وهى خير نص يصور لنا الفكر العراقى القديم سواء فى عصر الحضارة السومرية أو البابلية أو الآشورية، فعلى الرغم من أن أقدم نسخة وصلتنا من هذه الملحمة تعود إلى العصر البابلى (فيما بين عامى ١٩٥٠_١٥٥٠ قبل الميلاد) إلا أن بعض الآراء تقول باحتمال تدوينها فى العصر الأكادى وبالذات فيما بين عامى ٢٣٢٥ و ٢٢٦٩ قبل الميلاد أو بعد ذلك بقليل.(٢٢٨)

لقد عبرت هذه الملحمة عن رأى العراقى القديم فى العالم والحياة فهو يؤمن بأن الإنسان إنما خلق من أجل غرض واحد فقط هو عبادة الالهة وخدمتها. وحينما يتوفر له وقت التأمل يجد أن الحياة عبث وأن الموت قادم لامحالة، وهو لايعرف المصير الذى ينتظره ومن ثم ينتابه الشك والإلتباس حول حقيقة الحياة وحقيقة الموت. إن الإنسان العراقى القديم قد انتابه الخوف والقلق ازاء العالم الآخر وهذا

عكس ماكان لدى الانسان المصرى القديم الذى كان لرأيه الثابت حول الحياة والموت أثره فى ايمانه باستمرار الحياة للإنسان بعد الموت (أى ايمانه بالخلود). أما بالنسبة للإنسان العراقى القديم فإن الحياة قلق وعمل وهم وسيعقبها الموت الذى جعلته حظا للإنسان وحده دون الألهة.[٢٢٩]

وقد عبرت ملحمة جلجامش عن كل ذلك حيث صورت الصراع بين الانسان والموت وضرورة قبول الانسان لهذه الحقيقة المرة الظالمة - حقيقة الموت. إنه الرحيل إلى عالم الظلام القاتم. لقد نظر الانسان العراقى القديم حوله فى بيئته وحياته اليومية فلم يجد ما يجعله يثق بالالهة كما كان يفعل المصرى القديم، فصيفه طويل شديد الحرارة وربيعه كثير العواصف والزوابع الرملية المؤذية المؤلمة، أما الشتاء فكثير المطر لدرجة تخرب الأرض والديار فكان الإستنتاج الذى استنتجه بأن الأرباب التى لم تسعده فى حياته لايمكنها أن تلتفت إليه بعين العطف والرعاية بعد موته. لذلك كانت فكرة ذلك الإنسان عن الموت وعن العالم الاخر فكرة سوداء قاتمة[٢٣٠]. وعلى ذلك كان صراعه مع الموت وخوفه منه يجعله يلتمس فى الحياة كل لذة ممكنة وهذا يبدو فى استماع جلجامش فى الملحمة لنصيحة صاحبة الحانة التى قالت له:

جلجامش، إلى أين تندفع مسرعا؟

إن الحياة التى تبحث عنها لن تجدها.

لأن الالهة التى خلقت البشر

حكمت على الناس بالموت

واحتفظت لنفسها بالحياة

أما أنت ياجلجامش. فاملأ بطنك

وكن سعيدا بالنهار والليل.

وتمتع باللذة كل يوم.

أرقص وابتهج ليل نهار.

ارتد الملابس النظيفة.

اغسل رأسك واستحم فى الماء.

تأمل الصغير الذي يمسك يدك.

واسعد زوجتك على صدرك.(٢٣١)

فمن الواضح لقارئ هذا النص أنه يعبر عن فلسفة الرضا بالواقع وبالحياة التى ينبغى للإنسان أن يتلمس فيها كل المباهج الممكنة دون أن يفكر فيما عدا ذلك. إنها فلسفة تردد صداها لدى كل فلاسفة الشك الغربيين منذ بيرون (٣٦٠ - ٢٧٠ ق.م) وحتى مونتانى (١٥٣٣ - ١٥٩٢).(٢٣٢)

إن الناظر المدقق فى ملحمة جلجامش يجد فيها - كما يؤكد جارودى - الاصل الأسيوى للفكر اليونانى (٢٣٣)، فقد سبقت الإلياذة بألف وخمسمائة عام تقريبا، كما أن هناك تشابها وتماثلا بينها وبين الأوذيسة.(٢٣٤) والمعروف أن الإلياذه والأوذيسة قد أثرا أبلغ تأثير فى الحياة اليونانية وفى الإنسان اليونانى وبالتالى فقد أسهمت فى ظهور الفلسفة عند اليونان عبر التأثر بهذه الملحمة البابلية الشهيرة.

(٣) بين الفكر البابلى واليونانى :

وربما يكون من الأنسب هنا أن نتوقف قليلا لنوضح بعض صور هذا التماثل بين بنية الفكر الذى عرف بالأسطورى عند البابليين ومثيله عند اليونانيين خاصة فى الالياذة والأوذيسة لهوميروس وفى ثيوجونيا هزيود وهى التى تعد المصادر الداخلية الأهم للفلسفة اليونانية.

وبداية نود أن نؤكد على ماسبق أن أشرنا إليه فيما يخص القنوات التى عبرت من خلالها أفكار البابليين إلى بلاد اليونان، فأبرز هذه القنوات كانت جزر بحر إيجه وخاصة جزيرة كريت التى كانت لها الدور الأكبر فى نقل الكثير من المظاهر الحضارية من مصر والسواحل الفينيقية وسوريا وبلاد الرافدين إلى بلاد اليونان؛ اذ من المعروف أن جزيرة كريت وجزر بحر إيجه كانت قد شهدت ظهور ما يعرف بالحضارة المينية التى شغلت ثمانية قرون من ٢٩٠٠ حتى ٢١٠٠ ق.م. وهى بذلك تعاصر السلالات الحاكمة فى كل من مصر والعراق وقد سميت بالحضارة المينية نسبة الى الملك مينوس Minos الذى كشفت التنقيبات عن قصره فى مدينة كنسوس Knossos الواقعة فى الطرف الشمالى من جزيرة كريت، أما شبه جزيرة اليونان فقد عرفت حضارتها القديمة بالحضارة المسينية نسبة إلى مدينة مسينيا Mycenea التى ترجع أقدم أدوارها الحضارية إلى حوالى ٢٧٠٠ ق.م. وقد استطاعت مسينيا فى حوالى ١٤٠٠ ق.م. القضاء على زعامة كريت واقامة اتحاد فيدرالى واسع والسيطرة الاقتصادية على البحر المتوسط وامتد نشاطها التجارى ليصل إلى جزيرة صقلية، مصر، قبرص والسواحل الفينيقية، طروادة ومقدونيا. وقد أخذت تتبلور فى هذا الإطار الحضارة اليونانية فى المدة الواقعة مابين ١١٠٠ ق.م. و ٦٥٠ قبل الميلاد.[٢٣٥]

وعلى ذلك فقد توافرت الظروف التى ورثت بلاد اليونان بمقتضاها ذلك التراث الفكرى الهائل لبلاد ما بين النهرين وغيرها من الحضارات الشرقية قريبة الصلة منها.

ولننتقل الآن الى ايجاز نقاط التشابه بين النصوص السومرية ـ البابلية لملحمة جلجامش وبين مثيلتها فى الإلياذة والأوديسه كما لخصها أحد الباحثين بقوله إن "هناك من يقارن اخيليس Achilles بطل الإلياذة ورفيقه باتروكليس Patrocles بالبطل جلجامش ورفيقه انكيدو فكلا البطلين عرفا بالقوة والشجاعة وحب المغامرة، وفى جلجامش يموت انكيدو عقابا له من الالهة على قتل خمبابا وحش الغابة فيحزن عليه جلجامش حزنا شديدا، وبالمثل يقتل باتروكليس فى المعركة على يد هكتور فيحزن عليه اخيليس ويبكيه بحرارة. ثم ان كلا من جلجامش واوديسى ينتميان إلى أصل إلهى، فأم جلجامش هى الإلهة ننسون وأم أوديسى هى حورية البحر ثيتس. وفى الأوديسة يعود البطل إلى بلدته فى نهاية المطاف بعد رحلة طويلة شاقة اكتنفتها المخاطر والأهوال على غرار ما حدث لجلجامش".(٢٣٦)

وفيما يتعلق بالمعتقدات الخاصة بالموت والعالم السفلى للأموات، نجد أيضا بعض التماثل بين الأسطورة البابلية" نزول أنانا عشتار إلى العالم الأسفل"، والأسطورة اليونانية أهمها؛ إن اليونانيين تصوروا وجود مملكة للأموات تقع تحت الأرض وأن الارواح تنزل إليها من مداخل اختلفت من أسطورة لأخرى منها المدخل الرئيسى الذى تصوروه يقع فى حقل لشجر الحور الأسود عند نهر أوسيانوس Oceanus الذى يحيط بالأرض. وبالمثل توجد هذه المداخل فى الأسطورة السومرية وهى الأقدم، وهى مداخل تصوروها واقعة فى القبر أو فى الجهة البعيدة من الأرض عند مغيب

الشمس، كما تذكر الأسطورة الإغريقية وجود نهر اسمه Styx فى العالم الأسفل وعلى الميت عبوره للوصول إلى عالم الاموات، ونفس الشيء فى الأسطورة البابلية حيث ذكرت نهر يدعى Hubur يعبره الموتى، وفى كلا الأسطورتين ترد الإشارة إلى ملاح تولى مهمة تعبير الموتى اسمه Charon في الأسطورة الإغريقية و Humut-tabal في البابلية.(٢٣٧)

وتختلف الأساطير الإغريقية عن مثيلاتها البابلية بعد ذلك حيث تصف الأساطير الإغريقية حتى التى رواها الفلاسفة مثل أسطورة اربن ارمينيوس التى رواها أفلاطون فى "الجمهورية"، تصف وجود الثواب والعقاب الذى يحل بالأرواح فى العالم الآخر بينما لايوجد لذلك أى ذكر فى الأساطير البابلية. وهنا نكتشف أن الأصل الحقيقى لهذه المعتقدات اليونانية حول الروح والموت ومصير الارواح قد يكون المعتقدات المصرية القديمة وليس البابلية، أو على الأقل يمكن القول إن اليونانيين مزجوا بين ما عرفوه من بابل بما عرفوه من مصر. وتولى فلاسفة اليونان صياغتة فى صورة أكثر مذهبية حيث لم تعد هذه الأفكار عند أفلاطون مثلا مجرد أساطير أو معتقدات دينية، بل أصبحت آراء فلسفية قدمها في صياغة عقلية واضحة.

أما فيما يتعلق بأساطير الخلق وأنساب الآلهة فهناك أيضا مثل هذا التماثل بين التراثين البابلي واليوناني؛ حيث نجد أن هناك نقطة التقاء جوهرية بين مجمل المعتقدات البابلية وبين" الأنساب "لهزيود وهى أن الالهة فيهما يأتى ذكرها دائما على هيئة زوجين ذكر وأنثى.(٢٣٨) والحقيقة أن هذا التماثل قد يعود فيهما معا إلى أصل مصرى قديم حيث كان هذا أيضا طابعا عاما فى نظريات الخلق

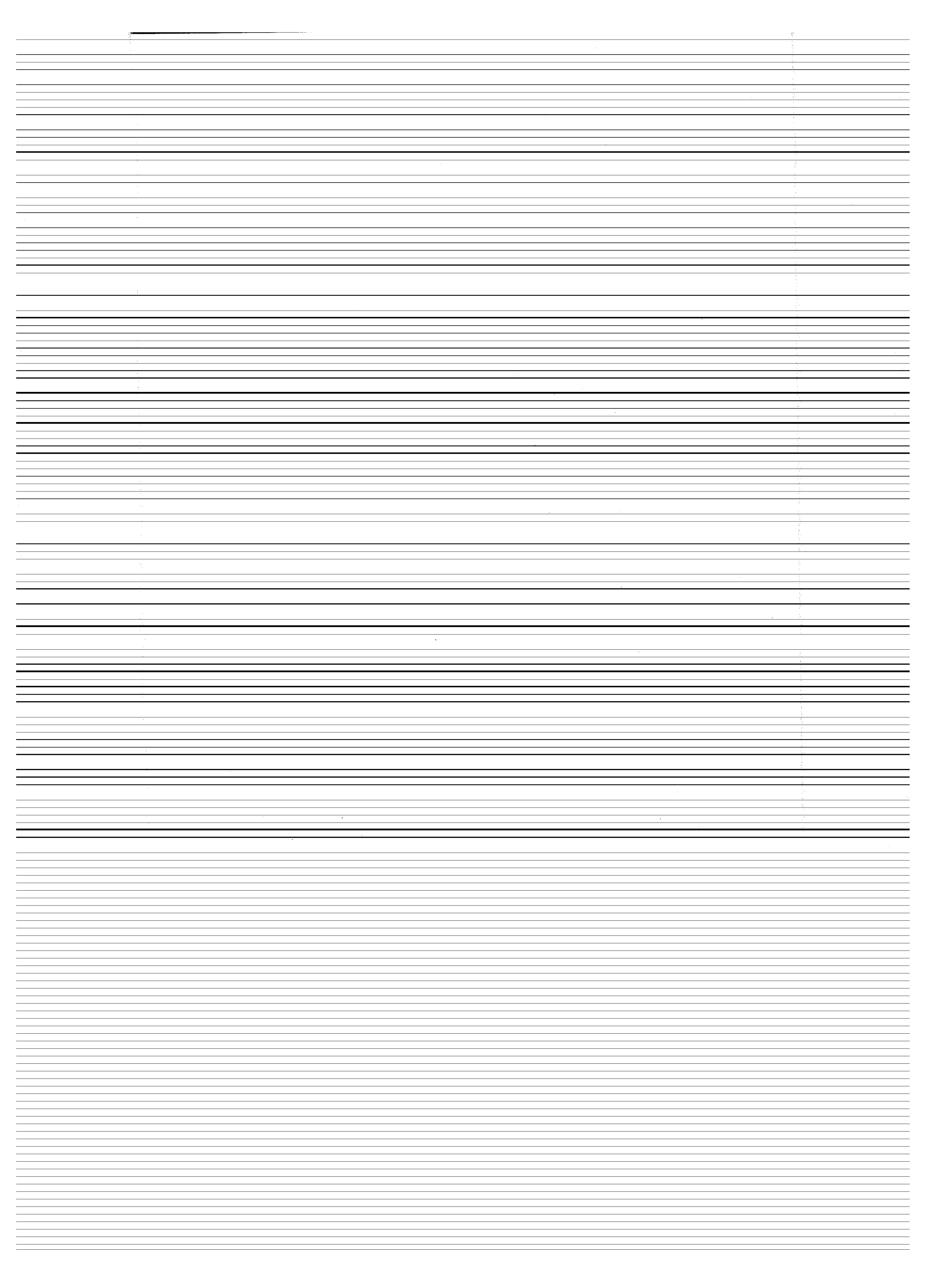
والتسلسل الالهي في مصر القديمة، خاصة في المذهب الشمسي والمذهب الاشموني وهما أقدم ما وصلنا من تفسيرات للخليقة.

والحقيقة أن أعظم ما قدمته الحضارة البابلية للعالم هو التقدم الذى أحرزوه في العلوم وخاصة علم الفلك، والمعرف أن الفكر الفلسفي اليوناني بدأ مختلطا باهتمامات الفلاسفة العلمية وخاصة علم الفلك. وقد اشتهر طاليس أول الفلاسفة نفسه من خلال التنبؤ الشهير له بكسوف الشمس الذى حدث في ٢٨ مايو من عام ٥٨٥ ق.م.(٢٣٩) ولم يعد هناك شك لدى العديد من المؤرخين المعاصرين من أنه قد نقل علمه بالفلك عن البابليين وأنه قد بنى تنبؤه هذا عن الحسابات الفلكية البابلية؛(٢٤٠) اذ أن الواقع الذى يعترف به سارتون" أنهم أى البابليون هم المؤسسون للفلك العلمي وأن النتائج المدهشة التي حصل عليها الفلكيون الكلدانيون والاغريق من بعدهم أمكن تحقيقها بفضل استنادها إلى الأساس البابلي".(٢٤١)

وهكذا نجد أن الأثر البابلي في اليونان لم يتوقف عند حدود التأثير في الفكر الاسطورى السابق على الفلسفة، وإنما كان التأثير الأهم على نشأة العلم عند اليونان، ولما كان ظهور العلم بمفهومه النظرى قد اقترن بظهور الفلسفة بهذا المعنى عند اليونان، فالفضل يرجع في الحالتين إلى ما نقلوه عن البابليين وعن غيرهم من صانعي الحكمة والعلم في الحضارات الشرقية القديمة.



الهوامش والمراجع



الهوامش

(١) أنظـر: Herodotus: The Histories (B.2 - 123), Eng. Trans. by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A. 1963, P150 -151
حيث يقول هيرودوت على سبيل المثال "إن المصريين هم أول من قال بمبدأ خلود النفس وبقائها بعد فناء الجسم حيث تنتقل إلى كائن آخر فـى ميلاد جديد.. ولقد نقل بعض الكتاب اليونان هذه النظرية، بعضهم مـن المتقدمين وبعضهم من المتأخرين، وقد وضعوها وكأنها مـن ابداعهم. وأسماء هؤلاء الكتاب معروفة لى ولكننى أمتنع عن ذكرهم".

وقد علق ليجران Ph. E. Legrand المترجم الفرنسى لكتـاب هيرودوت ـ فيما يذكر د.عبدالقادر حمزة ـ على هذا القول لهيرودوت بأن هـؤلاء الذين أبى ذكرهم هم الأورفيون، وفيريسيد، وفيثـاغورس وأنبـادوقليس (أنظـر: د. عبدالقـادر حمـزة: علـى هـامش التـاريخ المصـرى القديـم، المجلد الثانى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م، ص١٩).

(٢) أنظر نص الحديث الصحفى الذى أدلى به عالم المصريات الكبير أ.د. عبدالعزيز صالح لصحيفة الاهرام عن الكشـف الأثـرى الكبير لمدينـة "أون" القديمـة ومـا تضمنـه مـن نقـوش تؤكـد أخـذ كـلٍ مـن طـاليس وفيثاغورس وأفلاطون عن مفكرى معهدها القديم، وقد أجـرى الحـوار عـزت السـعدنى ونشـر أيـام ٢٥،٢٦،٢٧،٢٨،٢٩/٨/١٩٨٩م وكذلـك ١١/٩/١٩٧٩م.

(٣) لقد ورد فى محـاورات أفلاطـون المتعـددة اشـارات كثيرة إلـى مصـر وإلـى علومهـا وتعلـم اليونـان منهـا. وكـانت أبـرز هـذه الاشـارات فـى

محـاورة "طيمـاوس" حيث تحـدث عـن مصـر حديثـا ينبـئ عـن حداثـة زيارته إليها ويكشف عن ولعه بما فيها ويذكر الصداقة التى تربط بيـن بعض الأثينيين والمصريين، كما يذكر زيارة صولون لمصر ومقابلتـه لذلك الكاهن المصرى الذى قال له "إنكم أيها الاغريق بمثابة الاطفـال، ولايوجد شىء يونـانى قديم".

(Plato: Timaeus: (22), Translated by Desmond Lee, Penguin Books, U.S.A 1976, P.34).

كما وردت إشارة أخرى فى محاورة "الجمهورية" يذكر فيها أن صفات من قبيل الاندفاع التى نلمسها فى الدول المشهورة بالعنف، والميل إلـى العلم، وحب المال تنتقل إلى الدولة من أفرادها، وضرب مثلا على هذه الدول بالتراقيين والأثينيين ومصر على التوالى.

(أفلاطون: الجمهورية، (٤٣٦)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريـا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، ص ٣١٧).

أما فى محاورة "فايدروس" فقد أشار أفلاطون صراحـة إلـى "أن الالـه" تحوت المصرى هو أول مـن اكتشـف علـم العدد والحسـاب والهندسـة والفلك.. وذلك فى الوقـت الـذى كـان يحكـم مصـر كلهـا الملـك تـاموز Thamous الذى كان يقيم بتلك المدينة الكبيرة بمصر العليا التى يسميها الاغريـق طيبـة المصريـة ويسـمون ملكهـا الالـه آمـون". (أفلاطـون، فايدروس(٢٤٧د ـ هـ)، الترجمة العربية للدكتورة أمـيرة حلمـى مطـر، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م، ص ١٢٣-١٢٤).

أما فى آخر محاوراته "القوانيـن" فقد أشـار إلـى مصـر فـى أكثر مـن موضـع. وأشـاد بنظامهـا التعليمـى المتقدم حيث يقـول: "فكـل الرجـال

الأحرار يجب أن يتعلموا كل فروع الرياضيات وهم بعد فى سن الطفولة مع تعليمهم للألفا بيتا كما يحدث فى مصر".

(Plato: The Laws (BIII-819), Eng. Tran. by B. Jowett in "The Dialogues of Plato"- Vol. V, Oxford University press, London (1931, P.202).

وفى المقابل يتهم الأثينيين بالجهل ويقول "إننا فيما يبدو أقرب إلى الخنازير Pigs منا إلى البشر. وإننى لخجلان ليس من نفسى فقط، بل من كل الهلينيين". (Ibid).

(٤) لقد أشار أرسطو إلى مصر وعلوم المصريين وفضلهم فىأكثر من موضع فى مؤلفاته. ويعنينا هنا على وجه الخصوص اشارته التى وردت فى كتابه "الميتافيزيقا" تلك الاشارة التى وردت فى ثنايا حديثة عن نشأة الفلسفة والعلوم النظرية وفى اطار تمييزه بين اولئك الذين يعرفون العلل والمبادئ لذات المعرفة وللذتها وبين اولئك الذين يعرفونها ليستخدموها فى أغراضهم العملية. وقد أشاد أرسطو بالمعرفة العلمية- الرياضية للمصريين حيث توفرت للمصريين طبقة رجال الدين (الكهنة) الذين تفرغوا لهذه المعرفة بغية المتعة والسرور وللذة التى كانوا يجنونها من وراء هذه المعرفة. وقد أشاد أرسطو بذلك لأنه يعتبر أن الأنواع النظرية للمعرفة Theortical Kinds of Knowledge هى الأكثر قربا من طبيعة الحكمة. إذ أن الحكمة Wisdom هى المعرفة بالمبادئ والعلل.

(أنظر:- Aristotle: Metaphysics (13.I - ch. I- 98Ib 30-35, 982 a 1-2, Eng. Trans. By W. D. Ross, in "The Great Books of the

western World ",8-1, Encyclopaedia Britannica Inc., London-U.S.A. 1952, P.500)

(٥) أنظر فى العلاقة بين بلاد مابين النهرين (بابل وأشور) واليونانيين وفى كيفية نقلهم عنها:

أ- د. عبدالباسط سيدا: من الوعى الأسطورى إلى بدايات التفكير الفلسفى النظرى (بلاد الاغريق تحديدا)، سوريا - دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ص ٩٢ وما بعدها.

ب- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الأول، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف القاهرة ١٩٧٦م، ص ٢١٤، حيث يقول بالنص "نحن مدينون للحضارة البابلية بأصول الجبر ورسم الخرائط والكيمياء كما أن تربية الخيل واستخدامها قد جاءانا من الهند وكبادوكيا عبر بلاد ما بين النهرين..الخ".

جـ- د. حسام محى الدين الالوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١م، ص٤١-٤٤.

(٦) ان تاريخ هيرودوت ما هو إلا مجرد تسجيل لذلك التلاقى الحضارى بين اليونان وبلاد فارس عبر ذلك الصراع الحربى الذى دار بين الفرس واليونان.

(انظر: Herodouts: Ibid B. I- (1-2), Eng. Trans., P.13-14 حيث يذكر هيرودوت نفسه دوافعه هذه لكتابة هذا التاريخ).

وانظر أيضا: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، الجزء الثانى، الترجمة العربية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٨م، ص٥ وما بعدها.

(٧) انظر: .Plato: Alicibiades I (121E-122A)

نقلا عن: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٠م، ص٢١، وهامش (١٤) فى ص ٧٤. حيث ورد ذكر زرادشت Zoraaster للمرة الوحيدة فى محاورات أفلاطون.

وقد ذكر سارتون أن أفلاطون قد عرف التنجيم متأثرا بديموقريطس ويودكسوس عن الكلدانيين الايرانيين، وكذلك أعجب بالنظام السياسى الايرانى أكثر من اعجابه بالديمقراطية الاثينية وفوضاها، كما ترجع أسطورة أر Er البامفيلية فى "الجمهورية" إلى أصل كلدانى إيرانى أيضا: (سارتون: نفس المرجع، ص ٢١).

(٨) أنظر: Burnet (J): Greek Philosophy-Thales to Plato, Macmillan, London 1968., P.7

حيث يقول "إن الأمة الشرقية الوحيدة التى يمكن مقارنتها باليونان فى العلم والفلسفة هى الهند"، وإن كان يتساءل بعد ذلك عن مدى أصالة الفلسفة والعلم الهنديين ومدى تأثيرهما فى اليونان؟ ويقول إنه لايوجد عمل هندى علمى، وكذلك لايوجد ما يمكن أن نعده فلسفة قبل الاسكندر الاكبر وعلى ذلك فهو ينكر تأثير الهنود فى نشأة الفلسفة عند اليونان، وإن كان يعترف بوجود فلسفة لديهم.

(٩) أنظر على سبيل المثال:

أ- هيجل: محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦م، ص ٢٤٥ حيث يقول هيجل: إن الهند معروفة كبلد كانت شهرته

العريقة جدا قد وصلت إلى الاغريق، وكان الأغارقة يعرفون الفلاسفة الهنود بوصفهم أرباب طرق صوفية gymnsophistes".

ب- د. على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣م، ص ٦٣-٦٤.

حيث يلخص المؤلف ما أخذه فلاسفة اليونان عن الفكر الهندى عبر ما ورد فى كتابات المؤرخين منذ عصر الاسكندرية "فقد لاحظ اونيسيكريت Onsesicrite وجود نقاط شبه جمة بين الهنديات وفيثاغورث وسقراط وذيوجانس (ديوجين). لقد أخذ فيثاغورث من الهند أفكاره عن التناسخ، وقرابة الإنسان والحيوان وتحريم أكل اللحم، ومؤلفاته الرياضية أو كثيرا من نظرياته الرياضية... وتبدو التشابهات، إن لم نقل الأخذ كثيرة بين النظريات الهندية وعقائد طاليس، انكسيمندر، انكسيمانس، بارمنيدس، امبيزوكلس... كما يعرف تاريخ الفلسفة فرضية تقول أن أرسطو ينقل ميتافيزيقاه من السمكهيا Samkhya، بل أن ماكس مولر نفسه بحث داخل مفرداتية الاسطاجيرى (يقصد أرسطو) عن مصطلحات فلسفية هندية، وقال غور Gorre إن الاسكندر أرسل إلى أستاذه هذا رسائل هندية انتفع منها فى بناء مذهبه حتى المنطق الارسطى ظن البعض أنه متأثر بمذهب النيايا Nyaya الذى يقول عنه اليوم كثيرون إنه الأوسع والأرفع، حتى المذهب الذرى عند ديمقريطس أو عند لوقيبوس اشتق من ينابيع هندية".

(١٠) د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٦٥.

(١١) نفسه، ص٤٠-٤٢ حيث يعرض المؤلف رأى كونفشيوس ويقارنه برأى أرسطو.

(١٢) نقلا عن: ول ديورانت: قصة الحضارة ـ المجلد الأول ـ الجزء الأول (حضارة اليونان)، الكتاب الثانى، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٩م، ص٢٤٧.

(١٣) نفسه، ص٢٤٨-٢٤٩.

(١٤) Herodotus: Op. Cit.(B.2-53), Eng. Trans. P.124
وأنظر أيضا: د. حسام محى الدين الالوسى، نفس المرجع السابق، ص ٢١٤.

(١٥) k. Freeman: The Pre - Socratic Philosophers, Oxford, Basil Blackwell 1946, P.I

(١٦) Ibid.

(١٧) Ibid. P.2
وأنظر كذلك: د. حسام محى الدين الالوسى، نفس المرجع السابق، ص٢٣٩.

(١٨) Ibid. P.2-3

(١٩) أنظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٢٧-٢٨.

(٢٠) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢١) أنظر: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص٢٨-٢٩.
وأيضا د. الألوسى: نفس المرجع السابق، ص٢٤٢-٢٤٤.
وقارن بالنصوص الأصلية فى: K. Freeman: Op. cit., PP.9-13
وكذلك فى: K . Freeman: Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford-Basil Black well 1948, P.4-5(16)

(٢٢) أنظر: د. الاهوانى، نفس المرجع السابق، ص٢٩.

(٢٣) نفسه، ص ٣٠.
وأنظر أيضا: Freeman: The Pre Socratic Philosophers, P.14-15 .
ويمكنك مراجعة آراء أفلاطون حسب اشارات فريمان فى:
Plato: Phaedo (110b)
Plato: Gorgias (523a)- Phaedrus(243e)-Meno (81a).

(٢٤) د. محمد صقر خفاجة: هوميروس: مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ ص١٦.

(٢٥) نفسه: ص ١٩-٢٠.

(٢٦) أنظر تعريفا مختصرا بالإلياذة فى مقدمة الترجمة العربية لعنبرة سلام الخالدى بقلم المترجمة، دار العلم للملايين ،بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٧م، ص ٩-٢٤.

وأنظر تعريفا مختصرابالأوديسا (الأوذيسة) فى مقدمة الترجمة العربية لعنبرة سلام الخالدى بقلم المترجمة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م، ص٥-١٠.

وأنظر عرضا لأهمية الإلياذة والأوديسا وأثرهما في المدنية الاغريقية ككل في: بنيامين فارنجتون، مدنية الاغريق والرومان، ترجمة أمين تكلا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٢٣، وما بعدها.

(٢٧) أنظر: د. الالوسى: نفس المرجع، ص٢٠٣.
وأيضا: د. خفاجة، نفس المرجع، ص٥٦.

(٢٨) أنظر: د.الالوسى: نفس المرجع، ص٢٠٣.
وكذلك: د. خفاجة، نفس المرجع، ص٥٩.

(٢٩) أنظر د. خفاجة، نفس المرجع ونفس الصفحة وهامشها.
وراجع: هوميروس الاوديسا (١٧-٣٢٢).

(٣٠) أنظر: د. الاهوانى: نفس المرجع السابق، ص٩٤-٩٥.
وراجع: شذرات اكسينوفان فى:

K. Freeman: Ancilla to the PreSocratic Philosophers, Fr. (11), P.22

(٣١) أنظر أفلاطون: الجمهورية (ك٢-٣٧٨)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، ص٢٤٠-٢٤١.

(٣٢) أفلاطون: ايون أو عن الإلياذة (٥٣٥أ)، الترجمة العربية للدكتور محمد صقر خفاجة ود. سهير القلماوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٦م، ص٤٠.

(٣٣) د. محمد صقر خفاجة، نفس المرجع السابق، ص١١٧.
وراجع: أرسطو: فن الشعر (٢٣-١٤٥٩). نقلا عن نفس المرجع بهامش نفس الصفحة.

(٣٤) أنظر: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص٢٥.
وأيضا د. الألوسى: نفس المرجع السابق، ص٢٠٤.

(٣٥) هوميروس: الإلياذة: الترجمة العربية لعنبرة سلام الخالدى، سبق الاشارة اليها، ص ص١٩٠-١٩٢.

(٣٦) أنظر: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص٢٦.
ود. الالوسى، نفس المرجع، ص ٢١٢.
وأنظر كذلك K. Freeman: Ancilla, P.12.

(٣٧) نقلا عن: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص٢٦.

(٣٨) ديورانت: نفس المرجع السابق، ص٢٤٩.

(٣٩) هـ. وهـ. أ فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، مقالة "الخاتمة" ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م، ص٢٧٦.

(٤٠) هزيود: الأعمال والأيام (١٠٩-٢٠١)
نقلاعن: أرنولد توينبى: الفكر التاريخى عند الاغريق، ترجمة لمعى المطيعى ومراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦م، ص١٥٩-١٦١.

(٤١) أنظر Plato: The Statesman(268e-274d), Eng. Trans. by J.B.

Skemp, Routledge & Kegan Paul, London 1961, pp. 144-154.

(٤٢) أنظر: Plato: The laws (B.III-678), Translated into English by B. Jowett in "The Dialogues of Plato" Vol. 5, third ed., Oxford University press, London 1931, p.57.

(٤٣) نقلا عن: د. الألوسى: نفس المرجع السابق، ص٢٢٢-٢٢٣.

(٤٤) أنظر، نفس المرجع، ص ٢٢٣

(٤٥) أنظر: Aristotle: Physics IV (1),208b 31
نقلا عن: نفس المرجع، ص٢٢٢.

(٤٦) نفسه، ص٢٢٤
وراجع شذرات أنبادوقليس فى: Freeman: Ancilla, (Fr.16-17-21 -22), p.5354
وأنظر ترجمة نفس هذه الشذرات فى الاهوانى: نفس المرجع السابق، ص١٦٧-١٦٩.
وأنظر عرضا لأثر ثيوجونيا هزيود فى نشأة الفلسفة العلمية وتأثيره على الفلاسفة الاوائل فى J.Burnet : Early Greek Philosophy, A. & C. Black, Ltd., London 1930,pp.5-9

(٤٧) د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص١١.

(٤٨) Jean Wahl: The Philosophers way,p.4
نقلا عن: د.الأهوانى: نفس المرجع، ص ١١-١٢.

(٤٩) أنظر: نفس المرجع، ص١٢.

(٥٠) أنظر: K. Freeman: Ancilla, pp. 1-18.

وكذلك: K. Freeman: The Pre-Socratic Ph.,PP. 1-45

(٥١) أنظر: B. A. G. Fuller: History of Greek Philosophy-Thales to Democritus, Henry Holt and Company, New York 1923, P.74

حيث كتب فصلا مطولا عن الدين اليونانى، انتهى فيه إلى القول بأن الدين اليونانى وخاصة الاتجاه الاوليمبى فيه قد ترك صدى وأثرا قويا فى الفلسفة اليونانية.

(٥٢) جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الأول - ترجمة لفيف من العلماء -دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٣٠٦.

(٥٣) نفسه.

(٥٤) أنظر: Herodotus: Op. Cit., (B.2-116), Eng. Trans., p.144

وأنظر ترجمة عربية لهذه الفقرة فى: هيرودوت فى مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٦م، ص٩٤-٩٥.

(٥٥) أنظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٣١٤.

(٥٦) أنظر على سبيل المثال ذلك الحوار الذى يدور بين المعذب وصديقه، ذلك الحوار الذى يسوده تلك النظرة التشاؤمية للواقع الذى حل بالمعذب بعد أن تخلت عنه الآلهة فشاهد وعانى كل أنواع الظلم رغم أنه يؤدى عمله بجد ولا يؤذى أحدا.

(أقرأ نص هذا الحواروغيره من عيون الفكر البابلى فى كتاب د. عبدالغفار مكاوى: جذور الاستبداد - قراءة فى أدب قديم - سلسلة عالم المعرفة الكويتية(١٩٢)، الكويت ١٩٩٤م، ص ٢١٢-٢٢٣).

(٥٧) أفلاطون: كراتيلوس (اقراطيلوس)(٤١٢ب)، الترجمة العربية للدكتور عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الاردنية، عمان ١٩٩٥م، ص١٤٩ وانظر مقدمة المترجم ص٨١.

(٥٨) نفسه، (٤٠٩ د ـ هـ)، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

(٥٩) مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء ـ الجذور الافريقية والمشرقية للإغريق، مقال نقله إلى العربية شوقى جلال ضمن كتابه "الحضارة المصرية ـ صراع الأسطورة والتاريخ" الذى نشرته دار المعارف سلسلة أقرأ (٦١٤)، القاهرة ١٩٩٦م، ص٦٠.

(٦٠) أنظر على سبيل المثال:

(أ) Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy Eng. Trans. By L. A. Palmer, Thireenth Edition, Dover Publications, Inc., New York, p.8.

(ب) Burnet (j.): Greek Philosophy, Macmillan, New York, 1968, p.9-10

(جـ) Copleston (F.) A History of Philosophy, Vol. I Part I, Image Books, New York, 1962, p.24-25.

(د) Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosophy, Vol. I, Cambridge, At the University press 1962, pp. 1-2.

(هـ) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٧٦م، ص٣.

(و) ريكس وورنر: فلاسفة الاغريق، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص٩.

(ز) ولتر سيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م، ص ٢٦.

(٦١) أنظر على سبيل المثال:

(أ) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص٥.

(ب) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الاول، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٧م، ص٢٠-٢١.

(جـ) د. عبدالرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م، ص١١.

(د) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣، ص جـ،د.

(هـ) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م، ص ١٩-٢٠.

(٦٢) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الارض، منشورات دار الانوار، بيروت، الطبعة الاولى ١٩٦٧م، ص١٩.

(٦٣) نفسه.

وانظر ايضا: د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الاداب، العددان ٤٦، ٤٧ لسنة ١٩٨٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨، ص١٠.

(٦٤) جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص١١٨.

(٦٥) توملين (أ.و.ف): فلاسفة الشرق، ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٢٧-٣٠.

(٦٦) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤م، ص٣،٤.

(٦٧) أنظر: Bernal: Black Athena, Vol. I.
وأنظر العرض النقدى المفصل الذى قدمه د. حسن حنفى لهذا الكتاب فى "مجلة القاهرة" فى العددين ١٥٦، ١٥٧، نوفمبر وديسمبر ١٩٩٥م وخاصة ص٨٠ من العدد.

(٦٨) شيخ انتاديوب: الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥م، ص٢٨.
ويجدر الإشارة هنا إلى أن المؤلف يروج فى كتابه هذا لقضية أن صانعى الحضارة المصرية كانوا من أصول زنجية إلا أن هذه قضية لاتزال خلافية وهى لاتعنينا هنا كثيرا، بل الذى يعنينا هو النتاج الفكرى لهذه الحضارة ومدى تأثيره فى اليونان.

(٦٩) انظـر: د. عبدالعزيـز صـالح: فلسـفات نشـأة الوجـود فـى مصـر القديمـة، دراسـة نشـرت بـالعدد ٢٦ مـن مجلـة "المجلـة" القـاهرة، فـبراير ١٩٥٩م، ص٢٣.

(٧٠) انظر نصوص الشرق الأدنـى القديمـة المتعلقـة بـالعهد القديـم، الجـزء الاول، نشرها جيمس بريتشـارد، تعريـب وتعليـق د. عبدالعزيـز زايـد وراجعها د. محمد جمال الدين مختار، نشرة وزارة الثقافة المصريـة، هيئة الآثار، مشروع المائة كتاب(٩)، القاهرة ١٩٨٧م، ص٣٣.
وقد ظهر النص الهيروغليفى فى كتاب:

R. Sethe: Die altagyptischen Pyramidentexten, II Liepzig -1910

وترجمت مقتطفات من التعبير الكامل عنها فى كتاب:

J. H. Breasted: Development of Religion and Thought in
Ancient Egypt, New York, 1912.

وقد ترجمت نصوص الاهرام فى كتاب:

S.A.B. Mercer: The Pyramid Texts Translation and comentary
4 Vols, New, York, 1952

(٧١) نفس المصدر السابق، ص٣٤.
وراجع الترجمة الانجليزية فى :

S.A.B. Mercer: Op. Cit., Vol. I. P. 253-254-.

والجدير بالذكر هنا أن إله هليوبولس يؤلف من وجهين للشمس هما آتوم وخبرر وقد عرفا فى عصر تال بآتوم ورع. وقد كان لمقصورة هذا الإله حجر له شهرة مقدسة هو "بن" وكان يشترك مع هـذا الحجر

فى شهرته طائر كان له فيما يبدو نفس الشهرة وكان يدعى أيضا "بن" وربما يكون هذا الطائر هو الذى عرف بعد ذلك بالعنقاء Phoenix وهو طائر خرافى.

أما لفظة (كا) فتعنى الروح الحارسة، أو القوة الحية لشخصية وغالبا ما كانت تصور بالرسم الأذرع الحامية. والمعنى المقصود فى النص أن الاله آتوم قوته الحيوية الخاصة فى مخلوقاته الأوائل.

أما الإشارة إلى "التاسوع العظيم" فهي تعنى الآلهة التسعة فى أجيالهم الأربعة على النحو التالى: (١) آتوم الخالق (٢) شو إله الهواء وتفنوة إلهة الرطوبة (٣) جب إله الارض ونوة إلهة السماء. (٤) الاله أوزيريس والالهة ايزيس والالهة نفتيس.

أما "الاقواس التسعة" فهى اشارة إلى الأعداء التقليديين المحتملين لمصر. وفى ختام النص مناجاة ومناشدة للآلهة أن تقف مع الإله آتوم فى مناهضته لاعداء مصر والملك نفر ـ كا ـ رع على اعتبار ان الإله هو الحامى لمصر والمحافظ على الملك وعلى عمله الإنشائى الضخم أى على هذا الهرم الذى بناه الملك.

(٧٢) د. عبد العزيز صالح: نفس المرجع السابق، ص ٣٣.

(٧٣) جون ولسون: مصر، دراسة نشرت بكتاب: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد ١٩٦٠م ٦٧.

(٧٤) أنظر: جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (العدد ١٧٣)، الكويت، مايو ١٩٩٣م، ص ٤٦.

وأنظر أيضا: جون ولسون، نفسه، المرجع السابق ص ٦٩.
وكذلك: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق ص ٣٥.

(٧٥) كتاب الموتى ـ الفصل (١٧) ـ نص (١) ترجمه عن الهيروغليفية السير والس بدج، ونقله الى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولى القاهرة، ١٩٨٨م، ٤١ ـ ٤٢.
وقارن ذلك بما ورد فى: كتاب "نصوص الشرق الأدنى القديمة"، الجزء الأول، سبق الاشارة اليه ص٣٥-٣٦.

(٧٦) د. عبدالعزيز صالح، نفسه، ص٣٦.

(٧٧) نفسه، ص٣٧.

(٧٨) أنظر: نفس المرجع السابق، ص٣٨.

وانظر أيضا: جون أ. ولسن المرجع السابق ص٦٧.
ولاحظ كيف يعقد ولسن هنا مقارنة بين تصور أهالى هرموبوليس للخلق وبين مايذكره سفر التكوين فى التوراة مبينا مدى التقارب بين النصين.

(٧٩) أنظر محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة ١٩٣٨م، ص ٤٧-٤٨.

(٨٠) نقلا عن ترجمة د. الألوسى، فى نفس المرجع السابق، ص ٣٠٥.
وراجع الترجمة الانجليزية لفريمان فى k. FreeMAN: ANCILLA, FR.(13), P.3

(٨١) نقلا عن ترجمة د. الألوسى أيضا فى نفس المرجع ونفس الصفحة.

وراجع الترجمة الانجليزية لفريمان فى: Ibid

(٨٢) هـ. و هـ. أ فرانكفورت: مقالة الخاتمة فى "ماقبل الفلسفة"، سبق الاشارة اليه، ص٢٧٦-٢٧٧.

(٨٣) نفسه، ص٢٧٧.

(٨٤) نفسه، ص٢٧٨.

(٨٥) نقلا عن الترجمة العربية لنصوص الشرق الادنى القديم، جـ١، ص٣٦.

(٨٦) وجدت هذه الوثيقة فيما يعرف بحجر شاباكا Shabaka stone نسبة إلى ذلك الفرعون الأثيوبى الذى حكم مصر خلال القرن الثامن قبل الميلاد وقد ورد فى النقش أنه نقل من كتابات قديمة خلفها الأجداد، وقد درس هذا النص من تلك الوثيقة العديد من علماء المصريات من أمثال زيته وارمان وبرستيد وتوملين وغيرهم.

راجع: K. Sethe: Dramatische Texte Zwi Altaegyptische Mysterienspielen, Leibzig 1928.

A. Erman: Ein Denkmal Menhitescher Theologie in sitz der Konigtish Preussisthen AK. der Wissenschft, Vol. XIII, 1911.

وأنظر: برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر بالقاهرة ص٥١.

وأنظر أيضا: ولسن: نفس المرجع السابق، ص ٧١-٧٥.

وكذلك: توملين (أ.و.ف): فلاسفة الشرق: ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م، ص٣٦-٤٣.

(٨٧) أنظر: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص٤٠.

وأيضا: توملين، نفس المرجع السابق، ص٣٧-٣٨.

(٨٨) نقلا عن: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع ص٤٠.

(٨٩) نفسه

(٩٠) نفسه

(٩١) نفسه

(٩٢) توملين، نفس المرجع السابق، ص٣٨.

(٩٣) نقلا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع، ص٤١.
وراجع ترجمات أخرى فى كل من:
نصوص الشرق الأدنى القديم، الجزء الاول، الترجمة العربية، سبق الإشارة اليها ص٣٧-٤٠.
وولسن: نفس المرجع السابق، ص ٧٣-٧٥.
وبرستيد: نفس المرجع السابق، ص٥٣-٥٥.

(٩٤) أنظر فى تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة اليونان فى: رشدى حنا عبدالسيد: فلسفة اللوغوس ـ الكلمة، نشر رابطة خريجى الكلية الاكليركية للاقباط الارثوذكس، القاهرة ١٩٨٤، ص٤ وما بعدها.

وراجع نصوص هيراقليطس التى يتحدث فيها عن "الكلمة Logos" بوصفها القانون أو المبدأ الخفى الذى يتجلى فى صور متعددة كما تبدو فى تلك الشذرات. أنظر تلك الشذرات فى:

K. Freeman, Ancilla (Fr. 1,2,45,50,72,87,115), pp.24-32

وأنظر ترجمة د. الاهوانى لها فى نفس المرجع السابق، ص ١٠٣-١١٢ مع ملاحظة أن الرقم الصغير هو فقط مايشير إلى نفس ترقيم فريمان. والجدير بالذكر أن هيراقليطس قد وجه احدى شذراته الى المصريين فيما يتعلق بعقيدتهم حول الألهة وهى رقم (127) P.33 عند فريمان، ولم يترجم د. الاهوانى هذه الشذرة ربما لأنها لم ترد فى نشرة برنت التى استند اليها أساسا.

وراجع أيضا بالنسبة لأفلاطون واستخدامه لإصطلاح اللوجوس Logos بمعنى البرهان فى الترجمة العربية لمحاورة "ثياتيتوس" للدكتورة أميرة حلمى مطر، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣م، ومابعدها، وانظر أيضا مقدمة المترجمة، ص٢٠-٢١.

أما نصوص فلاسفة الاسكندرية فيمكن مراجعتها فى كتاب رشدى حنا السابق، وأيضا فى كتابنا: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م، ص٦٥ وما بعدها.

(٩٥) توملين، نفس المرجع، ص٤١.

وقارن ذلك بما يقوله برستيد مؤيدا ذلك فى نفس المرجع السابق، ص٥٦.

(٩٦) هذا النص نقلا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح فى نفس المرجع السابق، ص٤٣.

وقارن ذلك بترجمة أخرى وردت فى: نصوص الشرق الأدنى القديمة، سبق الاشارة اليه، ص٤٦.

(٧٩) أنظر: لويس بقطر: دور الاسطورة فى الفكر المصرى القديم، مجلة فكر، تصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة -باريس، نوفمبر ١٩٨٩م، ص٩٨.

(٩٨) نقلا عن: ترجمة د. عبدالعزيز صالح فى نفس المرجع السابق، ص٤٤.

(٩٩) د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص٤٥.

(١٠٠) ارمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبدالمنعم ابو بكر، نشرة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة بدون تاريخ ص١٧٨.

(١٠١) أنظر د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٨م، ص١٧-٢٢.

(١٠٢) برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، سلسة الالف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص٢٣.

(١٠٣) انظر: هنرى توماس: نفس المرجع السابق، ص٨.

وايضا: د. مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص٢٠.

(١٠٤) د. مصطفى النشار: بتاح حوتب -رائد الفكر الاخلاقى فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب بجامعة الامارات العربية المتحدة، العين ١٩٩١م، العدد السابع، ص٤٦.

ويمكن الرجوع الى نفس البحث منشورا فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة ١٩٩٢م، ص١٩-٣٩.

(١٠٥) أنظر: شذرات هيراقليطس فى الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، شذرات (٧٢-٧٣-٧٤)، ص١٠٨-١٠٩.

(١٠٦) أنظر: د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م، ص١٥٥-١٥٦.

(١٠٧) أنظر: Plato: the Republic, B. 4,(428-444), Eng. Trans. by lee (H.D.P), The penguin Books, London 1962, pp. 174-198.

(١٠٨) أنظر: د. أميرة حلمى مطر: نفس المرجع السابق، ص٣٣٧.

(١٠٩) أنظر مقارنة بين رأى بتاح حوتب ورأى أرسطو فى هذا الموضوع فى: كتابنا: دراسات فى الفلسفة المصرية اليونانية، ص٢٦-٢٧.

(١١٠) د. مصطفى النشار: اخناتون ـ الملك الفيلسوف، بحث نشر بكتاب: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعى بالعين، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، ص٣٠-٣٣.

(١١١) نفسه ص٣٣-٣٤.

(١١٢) أنظر بالتفصيل: نفس المرجع السابق، ص٢٤-٤٣.

(١١٣) جان بيار فرنان: أصول الفكر اليونانى، الترجمة العربية، لسليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م، ص١٥-١٦.

(١١٣) مكرر: هيجل: محاضرات فى تاريخ الفلسفة، سبق ذكره، ص٢٣٢.

(١١٤) جوزيف نيدهام: موجز تاريخ العلم والحضارة فى الصين، ترجمة محمد غريب جودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الالف كتاب الثانى، (١٩٤) القاهرة ١٩٩٥، ص١٠٩.

(١١٥) روصن Ruxin : وحدة الانسان فى فلسفة الصين القديمة، بحث نشر بمجلة "ديوجين" العدد ٨٤، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، ابريل ١٩٨٩م، ٢،٣.

(١١٦) أنظر: تفاصيل حياة كونفشيوس فى :

Ch'u Chai & Winberg Chai: Confucianism, Barran's Educational Series, Inc, Woodbury, New York 1973,pp.28-32.

وكذلك فى: د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٣-٣.

وأيضا: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الثالث، كونفشيوس وأخلاق الوسط.

(١١٧) روصن: نفس المرجع السابق، ص٣.

(١١٨) أنظر: جوزيف نيدهام: نفس المرجع السابق، ص ١٣٥-١٣٦.

(١١٩) نفسه: ص٥.

(١٢٠) نقلا عن: هـ.ج. كريل: الفكر الصينى من كنفوشيوس الى ماوتسى تونج، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١م، ص٥٦-٥٧.

(١٢١) روصن: نفس المرجع السابق، ص٦.

(١٢٢) د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، ط٢، ص٤٩.
وانظر كذلك: نفس المرجع السابق، ص٦،٧.

(١٢٣) Confucius: Analects.p. 1-2

نقلا عن: روصن: نفس المرجع السابق، ص٨.

(١٢٤) أنظر: Ibid

نقلا عن: روصن: نفسه، ص٩.

وأيضا: Ch'u Chai & W. Chai: Op. Cit., P.63.

(١٢٥) Ibid: p. 8-15.
نقلا عن: نفس المرجع السابق: ص٩.
وعن: Ch'u Chai & W. Chai: Op. Cit.P40.

(١٢٦) د. مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، ص٥٣.

(١٢٧) هـ. ج. كريل: نفس المرجع، ص ٦٤.

(١٢٨) نفسه، ص٦٤.

وانظر أيضا: جوزيف نيدهام، نفس المرجع السابق، ص١٣٩.

(١٣٠) راجع: أرسطو: كتاب النفس (ك:٢ـك٣)، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ومراجعة الأب جورج قنواتى، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩م، ص٤١ ومابعدها.

(١٣١) نقلا عن: جوزيف نيدهام، نفس المرجع السابق، ص١٤٣.

(١٣٢) أنظر فى هذه المقارنة: نفس المرجع السابق، ص١٤٢-١٤٤.

(١٣٣) وقد حظى هذا الكتاب بترجمتين عربيتين إحداهما للكتور عبدالغفار مكاوى نشرت بسلسلة الألف كتاب (٦٤٣) مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ١٩٧٦م.

والأخرى لهادى العلوى: ونشرت ببيروت عن دار الكنوز الأدبية ١٩٩٥م.

والطريف أن ناشر الترجمة الثانية يدعي أن النص مجهول فى العربية ويقدم لاول مرة رغم أنه قد ترجم قبل ذلك بحوالى ثلاثين عاما كاملة والفرق كبير بين دقة ونصاعة الترجمة الأولى وبين غموض الترجمة الثانية ولغتها المستغلقة على الفهم.

(١٣٤) كريل، نفس المرجع، ص١٤٤ـ ١٤٥.

وأنظر أيضاً: جوزيف نيدهام، نفس المرجع السابق، ص١٥١.

(١٣٥) كريل: نفس المرجع، ص١٤٥.

(١٣٦) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية لعبدالغفار مكاوى، مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ١٩٧٦م، (٢٥)، ص٧٥.

(١٣٧) نفسه، (٤٢) الترجمة العربية السابقة ص١١٥.

(١٣٨) روصن: نفس المرجع السابق، ص١٣.

(١٣٩) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية السابقة (٢٥)، ص٧٦. ويجدر الاشارة إلى أننا فضلنا استخدام كلمة "طاو" الأصلية بدلا من

كلمة "الطريق" التى يفضلها المترجم. وذلك لانها فى اعتقادنا ذات دلالات أعمق وأوسع من أن تترجم الى كلمة "الطريق".

(١٤٠) The Sayings of Lao- Tzu, Translated from the Chiness by lionel Giles, M.A., London, John Murray, Albemarle Street, W. 1937.pp.52-33.

وراجع: الترجمة العربية السابقة (٨١) ص٢٠١.

(١٤١) لاوتسى: نفس المصدر السابق ص٢٠.

(١٤٢) نفس المصدر السابق (١٩).

نقلا عن: كريل: نفس المرجع السابق، ص١٥٩.

(١٤٣) هادى العلوى، الدراسة التى صدر بها ترجمته"كتاب التاو" نشرة دار الكنوز العربية ببيروت، ١٩٩٥م ص٣٦-٣٧.

(١٤٤) انظر: روصن: نفس المرجع السابق ص١٣.

(١٤٥) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، (٥٧) الترجمة العربية، ص١٤٧_ ١٤٨.

(١٤٦) انظر: نفس المصدر السابق، ص١٤٨.
وكذلك راجع (٦٠) الترجمة العربية ص١٥٣.

(١٤٧) انظر: لاؤتسى: نفس المصدر (٨٠)، الترجمة العربية، ص ١٩٩_٢٠٠.

(١٤٨) Protagoras: “From Truth” or “Refutatory Arguments”

نقلا عن: K. Freeman: Ancilla, Fr.(1), p.125.

(١٤٩) أنطيفون: كتاب الحقيقة (From truth) الترجمة العربية للدكتور الأهوانى فى: نفس المرجع السابق، ص٢٩٣.
وأنظر الترجمة الانجليزية لفريمان لنفس الشذرة فى:

Ibid, Fr. 44,p.147,

(١٥٠) نقلا عن ترجمة د. الاهوانى فى نفس المرجع ص٢٩٤.
وراجع أيضا الترجمة الانجليزية لفريمان فى:

Ibid, p. 147-148.

(١٥١) تنقسم هذه المدارس الفلسفية لدى المتخصصين فى الفلسفة الهندية عادة الى ست مدارس أرثوذكسية Orthodox Schools واثنان غير أرثوذكسيين هما البوذية والجانيسية Jainism ويمكن تقسيم المدارس الارثوذكسية الى ثلاثة أزواج على النحو التالى: سامكيا ويوجا Samkhya and Yoga، وفايسيسيكا Vaisesika ونيايا Nyaya، وفيدانتا Vedanta وميمامسا Mimamsa. والفرق بين الاثنين الاولين والست الأخرى يكمن فى أن المدارس الاثوذكسية الستة تسلم بالنصوص الهندوسية المقدسة المعروفة باسم الفيدا، بينما تعتمد المدرستان الأخريتان على الشك الفلسفى وعدم الإكتراث الدينى.

David E. Cooper: World Philosophies, Blackwell, Oxford UK 8 Cambridge U.S.A. 1996, p.16-17.

(١٥٢) أنظر عرضا لهذه الخصائص بالتفصيل فى: ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م، ص١٢-٢٠.

(١٥٣) أنظر: نفس المرجع السابق، ص٦٧.

وأيضا:

K. Damodaran: Indian Thought- A critcal survey, Asia Pulishing House, London, 1967 P. 84.

وكذلك:

Radhakrishnan (Ed): History of Philoosphy - Eastern and Western, Vol.L, George Allen & Unwin LTD., London 1967, P. 277.

(١٥٤) أنظر المقدمة الضافية التى كتبها ماكس موللر لترجمته للاوبانيشاد فى:

The Upanisads: Translated in two Parts by F. Max Muller, Dover Publications, Inc. New York, 1962.

(١٥٥) راداكراشنا وشارلز مور: الفكر الفلسفى الهندى، ص٧١-٧٢.

وأيضا:

K. Damodaran: Op. Cit., p.44-45.

وأنظر كذلك: ألبيرشويتزر: فكر الهند، ترجمة يوسف شلبى الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ١٩٩٤م، ص٣٥_٣٧.

(١٥٦) نقلا عن: راداكرشنا: نفس المرجع السابق، ص٣٥-٣٧.

(١٥٧) أنظر: أوبانيشاد مونداكا (٦): الترجمة العربية بنفس المرجع السابق. ص٩٣.

(١٥٨) أنظر: أوبانيشاد كانا ـ قصة ناسيكتاس (الموت) ٢،٤، ص٨٣ من نفس المرجع السابق.

(١٥٩) راداكرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص٧٤.

(١٦٠) أنظـر: أوبانيشـاد كانـا: الترجمـة العربيـة بنفـس المرجـع السـابق، ص٩١.

(١٦١) أنظـر: أوبانيشـاد مونداكـا: الترجمـة العربيـة بنفـس المرجـع السـابق، ص٩٨.

(١٦٢) أنظر: شذرات هـيراقليطس فـى الترجمـة العربيـة للدكتـور الاهوانـى (شـذره (٢)، (٤)، (٥)، (١٩) فيمـا يخـص حديـث هـيراقليطس عـن المعرفة وكيف أنه ينادى بضرورة تجاوز كل ما هو حسى لنصل عن طريق الإتحاد باللوجوس إلى الحكمة الواحدة، شذرة (٧٤) حيث يقول فـى ضـرورة الزهـد والتقشـف "ان النفـس الجافـة أحكـم وأفضـل". (ص١٠٣-١٠٤، ص١٠٩ على التوالـى فـى كتـاب الأهوانـى السـابق الإشارة اليه) ويمكنك الرجوع الى الترجمة الانجليزية لهذه الشـذرات فى فريمان:

K. Freeman: Ancilla, pp, 24-42.

(١٦٣) أنظر: شارل فرنر: نفس المرجع السابق، ص٢٠.

(١٦٤) ألبيرشويتزر: نفس المرجع السابق، ص٤٧.

(١٦٥) نقلا عن: نفس المرجع السابق ص٤٧-٤٨.

(١٦٦) د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص٧٨.

(١٦٧) أنظر: أفلاطون: جورجياس (٥٢٣-٥٢٧م) الترجمة العربيـة لمحمـد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشـار، الهيئـة المصريـة العامـة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠م، ص ١٤٧-١٥٢.

(١٦٨) أنظر: أفلاطون: فايدروس (٢٤٨ج-٢٤٩هـ) الترجمة العربية، سـبق الاشارة اليها، ص٧٥-٧٦.

(١٦٩) أنظر:

Plato: Timaeus (42), Eng. Trans. by Desmond Lee, Penguin Books, London 1971, p.57-58.

(١٧٠) أفلاطون: الجمهورية (٦١٩-٦١٥)، الترجمة العربية لفؤاد زكريـا، سبق الاشارة اليها، ص٥٥٦-٥٦٢.

(١٧١) أنظـر: كـارل ياسـبرز: فلاسـفة إنسـانيون، ترجمـة د. عـادل العـوا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م، ص٥٨.

وأيضـا: K. Damodaran: Op. Cit., p.108.

(١٧٢) روت مصـادر عديـدة حيـاة بـوذا بـالتفصيل: انظـر منهـا علـى سـبيل المثال:

(أ) Charles S. Prebish: Life of the Buddha, in "Buddhism - A modern perspective, Charles S. Perbish (ed.), Bennsylvania State University, U.S.A., 1975, pp. 10-14.

(ب) Buddhist Scriptures, Selected and Translated by Edward Conze, Penguin Books, London, 1976, pp. 34-66.

(ج) وكذلك: على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣م ص ١٨٢_٢٨٨.

(د) وأيضـــا: البيرشـــويتزر: نفـــس المرجـــع الســـابق، ص٨١ ومـــا بعدهـــا.

(١٧٣) كارل ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص ٧٦.

(١٧٤) نقلاعن: على زيعور: نفس المرجع السابق، ص٢٠٦.

(١٧٥) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص٢٠٧.

(١٧٦) نفسه.

(١٧٧) نقلا عن: ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص ٨٦-٨٧.

(١٧٨) نقلا عن: على زيعور، نفس المرجع ص٢٣٦.

(١٧٩) نقلا عن: راداكرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص٤٠٤.

(١٨٠) أنظر: على زيعور نفس المرجع السابق، ص٢٤١-٢٤٢.

(١٨١) إن هذه التقسيمات قد انتشرت مع انتشار البوذية حيث قدمت أجوبة عديدة للتساؤلات التى طرحت عن بعض المفاهيم البوذية، فقد اعتنقت "هينايانا" "عقيدة زوال الجواهر أو الافراد، ويتحدد هدف الوجود لديها بالنرفانا التى لاتحدد محتوياتها وتستند عقيدة الهينايانا على مثال القديس "ارهات" الذى يحرر نفسه من عبودية كارما بمثله هو، ولايعتبر بوذا فى هذه العقيدة مخلصا بقدر ما يعتبر مثالا صالحا.. وقد أدخلت الالهة الى البوذية بأشكالها الدينية لتكون مواضيع للتأمل. أما "المهايانا" فهى فلسفة ايجابية تؤمن فى حقيقة المطلق جوهر الوجود، وهذا الإعتقاد هو القانون المتجسد. أما عالم التجربة فهو عالم ظاهرى وهو تعبير عن الحقيقة المطلقة أما بوذا فهو تشخيص للقانون.

(انظـــر: رادا كرشـــنا وشـــارلز مـــور: نفـــس المرجــــع الســـابق ص٣٥٤-٣٥٥).
وأيضـــا:

Buddhist Scriptures, pp. 211-214.

(١٨٢)نقلا عن: جورج سارتون: تاريخ العلـم-الجـزء الثـانى، سـبق الاشـارة اليه، ص٧١.

(١٨٣) أنظــر: د. أمــيره حلمـــى مطـــر، الفســـلفة عنـــد اليونـــان، ســـبق الاشـارة اليـــه، ص١٥٣.

(١٨٤) أنظر: البير شويتزر، نفس المرجع السابق، ص٣٣-٣٤.

(١٨٥) جورج سارتون: تاريخ العلم -الجزء الثالث، سبق ذكره، ص٢٢.

(١٨٦) Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol.I, Dover Publication Inc. New York 1962, p.I.

(١٨٧) Ibid p.305 وأنظــر التفــاصيل فـــى الصفحـــات التاليـــة. وأنظـــر ملخصـا للفرق بين المنطـق الارسطى والمنطـق البـوذى فـــى نفـس المرجــــع، pp.315-317

(١٨٨) أنظـر: جفـرى بـارندر: المعتقـدات الدينيـة لـدى الشـعوب ترجمـة امـــام عبدالفتـــاح امـــام، سلســـلة عـــالم المعرفـــة (١٧٣) الكويـــت ١٩٩٣م، ص١١٥.

(١٨٩) أنظر: د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الاخضر، القاهرة ١٩٣٨م، ص ١٨٠.

(١٩٠) أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثانى، سبق ذكره ص٧-٩

وانظر كذلك: حسن بيرنيا: تاريخ ايران القديم، ترجمة د. محمد نور الدين عبدالمنعم ود. السباعى محمد السباعى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٩م، ص٨٠-٨١، ١٠٥-١٠٩.

(١٩١) نفسه ص ١٨٢-١٨٤.

وأنظر: أيضا: سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ ص ٢٨٧-٢٧٩.

(١٩٢) أنظر: أحمد الشنتناوى: الحكماء الثلاثة، دار المعارف بالقاهرة، ط٢، ١٩٦٧م ص١٠.

(١٩٣) توملين: فلاسفة الشرق، الترجمة العربية ص ١٤٥.

(١٩٤) د. محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص١٨٥.

(١٩٥) أنظر: أحمد الشنتناوى: نفس المرجع ص١١.

وتوملين: نفس المرجع ص١٤٦.

(١٩٦) أنظر تفاصيل قصة حياته فى: سليمان مظهر: المرجع السابق، ص ٢٨٠-٣١١.

وأيضا: أحمد الشنتناوى: نفس المرجع السابق، ص ١١-٤٠.

(١٩٧) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام عبدالفتاح، هامش للمترجم ص١١٧.

(١٩٨) نفس المرجع السابق، ص١١٧.
وأنظر أيضا: محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص١٨٧.
وكذلك: حامد عبدالقادر، زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦م، ص٦٢.

(١٩٩) محمد غلاب، نفس المرجع ص١٨٩.

(٢٠٠) أحمد الشنتناوى، نفس المرجع السابق ص٤٤-٤٥.
وايضا: سليمان مظهر،نفس المرجع السابق ص١١٩-١٢٠.

(٢٠١) جفرى بارندر: نفس المرجع ص١١٩ - ١٢٠.
وكذلك: أحمد الشنتناوى، نفس المرجع، ص ٤٩-٥٠.

(٢٠٢) أنظر: أحمد الشنتناوى، نفس المرجع، ص٥٠-٥١.
وكذلك: محمد غلاب، ص١٩٥-١٩٦.

(٢٠٣) نقلا عن: جفرى بارندر: نفس المرجع، ص١٢١.

(٢٠٤) أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الثالث، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠م، ص٢١.

(٢٠٥) هنرى كوربان: السهروردى المقتول، مقال نشر بكتاب د. عبدالرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٤م. ص١٠١-١٠٢.

(٢٠٦) دوشن جيلمان: مقدمة ترجمته الانجليزية لترانيم زرادشت، نقله إلى العربية، د. فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص٧.

(٢٠٧) نفسه، ص٨.

(٢٠٨) Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosophy, Vol. I,P. 251.

(٢٠٩) Ibid,p.252.

(٢١٠) أنظر لائحة الأضداد العشرة عند الفيثاغوريين فى:
Ibid., p.245.

(٢١١) Ibid., p. 252-253.

(٢١٢) نقلا عن: Ibid., p.249

(٢١٣) زرادشت: ترانيم زرادشت، الترجمة العربية لفيليب عطية، سبق ذكرها، ص٢٠.

(٢١٤) أفلاطون: الجمهورية (٩٠٥)، الترجمة العربية، سبق الإشارة اليها، ص٤١٣.

(٢١٥) نفسه، ص ٤١٣-٤١٤.

(٢١٦) زرادشت، نفس المصدر، ترنيمة (٤٩-٣)، الترجمة العربية، ص١٢٩.

(٢١٧) Plato: The Laws (B.X-900-910), Eng. trans. by Jowett, pp.286-398.

(٢١٨) شارل فرنر: نفس المرجع السابق، ص٢٥.

(٢١٩) صمويل كريمر: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخرى، نشر مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجى بالقاهرة، بدون تاريخ ص١٥١.

(٢٢٠) د. عبدالغفار مكاوى: جذور الاستبداد ـ قراءة فى أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، الكويت ١٩٩٤، ص١٣٤-١٣٤.

(٢٢١) أنظر د. عبدالعزيز صالح: الشرق الادنى القديم ـ الجزء الاول (مصر والعراق) مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٢م ص ٤٦٠ ومابعدها.

(٢٢٢) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق ص١٦٢.
وراجع عرضه لتلك النصوص التى أخذ عنها ذلك وخاصة قصيدة "جلجامش وانكيدو والعالم الاخر "وأسطورة" الماشية والغلة" وقصيدة: "خلق الفأس" فى نفس المرجع ص ص١٦٠-١٦٢.

(٢٢٣) نفسه، ص١٥٦.

(٢٢٤) أنظر: نص المذهب المنفى فى أصل الخلق فى: د. عبدالعزيز صالح ـ نفس المرجع السابق ص٨٨-٨٩.

(٢٢٥) نفسه ص٨٨.

(٢٢٦) أنظر فى ذلك: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق ص٤٧٣ وما بعدها وانظر كذلك: جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ـ ص ص١١ ـ ٢٤.

وأيضـا: ثوركلـد جاكوبسـون: أرض الرافديـن بكتـاب "مـاقبل الفلسـفة" ترجمـة جـبرا ابراهيـم جـبرا، نشـر دار مكتبـة الحيـاة ببغداد ١٩٦٠م، ص١٥٨ ومـا بعدهـا.

(٢٢٧) أنظر: فرانكفورت (هـ.وهـ.أ): ماقبل الفلسفة ص٢١.
وراجع تفاصيل ذلك في د.عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود فـى مصر القديمة، مقال بمجلة "المجلة"، القاهرة، فبراير ١٩٥٩م.

(٢٢٨) د. سامى سعيد الأحمد، مقدمة ترجمته الكاملة لنص ملحمة جلجامش - نشر دار الجيل ببيروت ودار التربية ببغداد، ١٩٨٤م ص١٤.

(٢٢٩) أنظر: صمويل كريمر: نفس المرجع السابق ص١٩١.
وكذلك: د. عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص١٤٧.
وأيضـا: د. عبدالرضـا الطعـان: الفكر السياسـى فـى العـراق القديـم، الجزء الثانى، دار الشئون الثقافيـة العامـة ببغـداد، الطبعـة الثانيـة ١٩٨٦م، ص٢٠-٢١.

(٢٣٠) د. سامى سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق، ص١٠-١٥.

(٢٣١) نقـلا عـن: د. عبدالغفـار مكـاوى، نفـس المرجـع السـابق، ص١٤٨-١٤٩.

وقـارن النـص الأصلـى المنشـور فـى الترجمـة العربيـة الكاملـة للدكتور سـامى سـعيد الأحمد بنفس المرجـع السـابق الاشـارة اليـه، العمود الأول من اللوح العاشر، ص٤٢٦ ومـا بعدهـا.

(٢٣٢) روجيـه جـارودى: حـوار الحضـارات، ترجمـة د. عـادل العـوا، منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م، ص١٨-١٩.

(٢٣٤) أنظر بيان لبعض تفاصيل هذا التماثل في: د. سامي سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢٣٥) د. فاضل عبدالواحد علي: من سومر إلى التوراة، الطبعة الثانية، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٦م، ص١٦٠.

(٢٣٦) نفسه، ص ١٧٢.

وانظر جوانب أخرى من هذا التماثل في: د. سامي سعيد الاحمد، نفس المرجع السابق ص٢٤-٢٥.

(٢٣٧) د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع السابق، ص١٧٢-١٧٣.

(٢٣٨) نفسه، ص١٧٧.

(٢٣٩) أنظر:

J. Burnet: Early Greek Philosophy, p.43.

وأيضا: د. أحمد فؤاد الأهواني: نفس المرجع السابق، ص٥٠.

(٢٤٠) أنظر: ول ديوارنت: قصة الحضارة (المجلد الاول-الجزء الاول) - حياة اليونان - الكتاب الثاني، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص٥٨٥.

وأيضا:

Guthrie: Op. Cit., p. 48-49.

(٢٤١) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الاول - سبق ذكره، ص١٧٨- ١٧٩.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

قائمة بأهم المصادر والمراجع

أولا المصادر:

(أ) المصادر العربية:

١ـ أرسطو: كتاب النفس: ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ومراجعة الأب جورج شحاته قنواتي، دار احياء الكتاب العربية، القاهرة ١٩٤٩م.

٢ـ أفلاطون: الجمهورية: ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

٣ـ أفلاطون: فايد روس: ترجمة د. أميرة حلمى مطر، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩.

٤ـ أفلاطون: أيون (أو عن الالياذة): ترجمة د. محمد صقر خفاجة و د. سهير القلماوى، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٦.

٥- أفلاطون: كراتيلوس (اقراطيلوس): ترجمة د. عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥م.

٦ـ أفلاطون: ثياتيتوس (أو عن العلم) ترجمة د. أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.

٧ـ أفلاطون: جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. علـى سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة. ١٩٧٠م.

٨ـ برستيد: فجر الضمير: ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٩ـ زرادشت: ترانيم زرادشت: ترجمة د. فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣م.

١٠– سرفيالى راداكراشنا وشارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م.

١١ـ صمويل باركر: من ألواح سومر: ترجمة طه باقر، مكتبة المثنى ببغداد، ومكتبة الخانجى بالقاهرة، بدون تاريخ.

١٢ـ فرانكفورت وآخرون: ماقبل الفلسفة: ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م.

١٣ـ كتاب الموتى: ترجمه عن الهروغليفية السيروالس بدج، ونقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

١٤ـ لاؤتسى: الطريق والفضيلة: ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، سلسلة الألف كتاب (٦٤٣) مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧م.

١٥ـ ملحمة كلكامش (جلجامش) ترجمها عن الأكدية وعلق عليها د. سامى سعيد الاحمد، دار الجيل ببيروت ودار التربية ببغداد، ١٩٨٤م.

١٦ـ نصوص الشرق الادنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم: الجزء الاول نشرها وعلق عليها جيمس بريتشارد، تعريب وتعليق د. عبدالحميد زايد، وزارة الثقافة المصرية (هيئة الآثار)، القاهرة ١٩٨٧م.

١٧ـ هوميروس: الالياذة: ترجمة عنبرة سلام الخالدى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م.

١٨ـ هوميروس: الاوديسا (الأوذيسة): ترجمة عنبرة سلام الخالدى، دار العلم للملايين، ببيروت ١٩٧٧م.

١٩ـ هيجل: محاضرات فى تاريخ الفلسفة: ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦م.

٢٠ـ هيرودوت: هيرودوت فى مصر: ترجمة وهيب كامل، دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٦م.

ب- المصادر الأجنبية:

21- Aristotle: Metaphysics, Translated into English by W.D.Ross, in "The Great Books of the Western World", (8-1), Encyclopaedia Britannica Inc., London, U.S.A. 1952.

22- Breasted (J.H.): Development of Religion and Though in Ancient Egypt, New York 1912.

23- Buddhist Scriptures, Selected and translated by Edward Conze, Penguin Books, London, 1976.

24- Freeman (KL.): Ancilla To the Pre- Socratic Philosophers, Oxford, Basil Blackwell, 1948.

25- Freeman (K.) The Pre- Socratic Philosophers, Oxford, Basil Blackwell, 1946.

26- Herodotus: The Histories: Translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A. 1963.

27- Lao- Tzu: The Sayings of Lao- Tzu, Translated from Chiness by Lionel Giles M.A., London, John Murray, Albemarle Street W. 1937.

28- Plato: Timaeus: Translated by Desmond Lee, Penguin Books, U.S.A. 1976.

29- Plato: The Laws: Translated into English by B. Jowett, in "The Dialogues of Plato" Vol. V., Oxford University Press, London, 1931.

30- Plato: The States man: Translated by J.B. Skemp, Routledge & Kegan Paul, London 1961.

31- The Pyramid Texts in Translation and Comentary by S. A.B. Mercer, 4 Vols., New York 1952.

32- The Upanisads: Translated in two parts by F. Max Muller, Dover- Publications, Inc. New Yourk 1962.

ثانيا: المراجع:

(أ) المراجع العربية:

٣٣ـ د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط: دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤.

٣٤ـ أرنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الاغريق، ترجمة لمعي المطيعي ومراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦.

٣٥ـ ارمان: ديانة مصر القديمة: ترجمة د. عبدالمنعم أبوبكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٦ـ البير شويتزر: فكر الهند، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٤م.

٣٧ـ د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان: دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

٣٨ـ أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية: ترجمة د. عزت قرني، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦م.

٣٩ـ بنيامين فارنجتن: مدنية الاغريق والرومان: ترجمة أمين تكلا، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٠ـ توملين: فلاسفة الشرق: ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠

٤١- ثوركلد جاكوبسن: أرض الرافدين، نشر ضمن كتاب. "ماقبل الفلسفة" ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة ببغداد ١٩٦٠.

٤٢- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليونانى: ترجمة سليم حداد، المؤسسات الجامعية للدراسات والترجمة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م.

٤٣- جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ترجمة د. امام عبدالفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة - العدد ١٧٣، الكويت ١٩٩٣م.

٤٤- جورج سارتون: تاريخ العلم -الجزء الاول، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

٤٥- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

٤٦- جورج سارتون: تاريخ العلم -الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠.

٤٧- جوزيف نيدهام: موجز تاريخ العلم والحضارة فى الصين، ترجمة محمد غريب جوده الهيئة المصرية العامة للكتاب (الألف كتاب الثانى-١٩٤)، القاهرة ١٩٩٥م.

٤٨ـ جون أ.ولسن: مصر، نشر بكتاب "ماقبل الفلسفة" ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م.

٤٩ـ جون ويلسون: الحضارة المصرية: ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. بدون تاريخ.

٥٠ـ حامد عبدالقادر: زرادشت الحكيم: مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦م.

٥١ـ د. حسام محى الدين الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٨١م.

٥٢ـ حسن بيرينا: تاريخ إيران القديم: ترجمة د. محمد نور الدين عبدالمنعم ود. السباعى محمد السباعى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٩م.

٥٣ـ د. حسن حنفى: عرض كتاب مارتن برنال "أثينا السوداء" مجلة "القاهرة" القاهرية، العددان ١٥٦و١٥٧، نوفمبر وديسمبر ١٩٩٥م.

٥٤ـ د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس: مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٥٥ـ رشدى حنا عبدالسيد: فلسفة اللوغوس ـ الكلمة، نشر رابطة خريجى الكلية الإكليركية للأقباط الأرثوذكوس، القاهرة ١٩٨٤م.

٥٦- روجيه جارودى: حوار الحضارات: ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٦م.

٥٧-روصن Ruxin: وحدة الإنسان فى فلسفة الصين القديمة، مجلة "ديوجين" (العدد ٨٤) مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة ١٩٨٩م.

٥٨- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق: ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.

٥٩- سليمان مظهر: قصة الديانات: دار الوطن العربى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

٦٠- شارل فرنر: الفلسفة اليونانية: ترجمة تيسير شيخ الارض، منشورات دار الانوار بيروت ١٩٨٦م.

٦١- شيخ انتاديوب: الأصول الزنجية للحضارة المصرية: ترجمة حليم طوسون، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥م.

٦٢- د. عبدالباسط سيدا: من الوعى الأسطورى إلى بدايات التفكير الفلسفى النظرى (بلاد الرافدين تحديدا)، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا - دمشق ١٩٩٥م.

٦٣- د. عبدالرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م.

٦٤- د. عبدالرضا الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٦م.

٦٥- د. عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، "مجلة المجلة"، العدد (٢٦)، القاهرة -فبراير ١٩٥٩م.

٦٦- د. عبدالعزيز صالح: الشرق الأدنى القديم -الجزء الاول (مصر والعراق)، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة١٩٨٢م.

٦٧- د. عبدالغفار مكاوى: جذور الإستبداد -قراءة فى أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، الكويت ١٩٩٤م.

٦٨- د. عبدالقادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، المجلد الثانى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م.

٦٩- على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٣م.

٧٠- د. فاضل عبدالواحد على: من سومر إلى التوراة، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.

٧١- كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٨.

٧٢- كريل (هـ.ج): الفكر الصينى من كونفشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١م.

٧٣- لويس بقطر: دور الأسطورة فى الفكر المصرى القديم، مجلة "فكر"، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة -باريس - نوفمبر ١٩٨٩م.

٧٤- مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء، ترجمة شوقى جلال ضمن كتابه "الحضارة المصرية - صراع الأسطورة والتاريخ" سلسلة اقرأ (٦١٤)، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦م.

٧٥- د. محمد صقر خفاجة: هوميروس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٦- د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٧م.

٧٧- د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٨- د.مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨.

٧٩- د. مصطفى النشار: كونفشيوس وأخلاق الوسط، نشر ضمن كتاب "فلاسفة أيقظوا العالم، "دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٨٠- د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للاعلام، الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٩٢م.

٨١- د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال كلية الأداب - جامعة القاهرة، العددان ٤٦-٤٧

لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م.

٨٢- د. مصطفى النشار: مدرسة الأسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م.

٨٣- هنرى توماس: أعلام الفلاسفة -كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤م.

٨٤- هنرى كوربان: السهروردى المقتول، نشر بكتاب د. عبدالرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية. القاهرة ١٩٦٤م.

٨٥- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م.

٨٦- ول ديورانت: قصة الحضارة -المجلد الأول- الجزء الاول (حضارة اليونان)- الكتاب الثانى، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة -القاهرة ١٩٦٩م.

٨٧- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣م.

ب–المراجع الأجنبية:

88- Burnet (J): Greek Philosophy- Thales to Plato, Macmillan, London- New York 1968.

89- Burnet (J.) Early Greek Philosophy, A & C. Black, LTD., London 1930.

90- Charles S. Prebish: Life of Buddha, in "Buddhism A Modern Perspective, Bensylvania State University, U.S.A. 1975.

91- Ch'u Chai & Winberg Chai: Confucianism, Barran's Educational Series Inc., Woodburg, New York 1973.

92- Copleston (F.): A History of Philosophy, Vol. I Part I, Image Books, New York 1962.

93- Damodaran (K.): Indian Thought- A Critical Survey, Asia Publishing House, London, 1967.

94- David E. Cooper: World Philosophies- An Historical Introduction, Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A. 1996.

95- Fuller (B.A.): History of Greek Philosophy- Thales to Democritus, Henry Holt and Company, New York, 1923.

96- Guthrie (W.K.C): A History of Greek Philosophy, Volume I. The Earlier Pre-Socratics and the Pythagorians, Cambridge, At The University Press, 1962.

97- Radha Krishnan (ed.): History of Philosophy Eastern and Western, George Allen & Unwin. LTD., London 1967.

98- Stcherbatsky Th.: Buddhist Logic, Vol. I, Dover Publication Inc., New York 1962.

99- Zeller (E.): Outline of the History of Greek Philosophy, Tranlsated into English by L.R. Palmer, Thirteen Edition, Dover Publications Inc., New York 1980.

ملحق (١)

هل حقا الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة؟!(*)

(*) دراسة حول كتاب "التراث المسروق ـ الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" لجورج جيمس الذى نقله إلى العربية الأستاذ شوقى جلال. وقد نشرت فى جريدة "أخبار الأدب" فى ١٥ سبتمبر ١٩٩٦.

هل حقا الفلسفة اليونانية
فلسفة مصرية مسروقة؟!

إن طرح القضية فى ذلك العنوان على هيئة سؤال انما هو محاولة من جانبى لتخفيف الصدمة التى قد تصيب القارئ حينما يطالع عنوان كتاب جورج جيمس "التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" الذى نقله إلى العربية الاستاذ شوقى جلال فى اطار المشروع القومى للترجمة الذى يتبناه ويشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة.

وقد شهدت قاعة الندوات بالمجلس ندوة علمية لمناقشة هذا الكتاب حضرها د. حسن حنفى ود. جاب الله على جاب الله والأستاذ سامى خشبه وقد أفاضوا فى مناقشة الاطروحات التى يطرحها الكتاب وقللوا من شأنه ومن شأن مؤلفه؛ فالكتاب ملئ بالمغالطات والأخطاء العلمية كما قال د. جاب الله، وهو استشراق مضاد من قبل مؤلف أمريكى زنجى كما قال د. حسن حنفى. وهو لايخدم الوعى التاريخى للمثقف المصرى المعاصر الذى لايصح أن يبنى اعتزازه بتاريخ أمته القديم على دعاوى زائفة كما قال سامى خشبه.

أما الترجمة فقد كانت ناصعة البيان تشهد بتمكن صاحبها من اللغتين وإن كان ينقصها كما قال د. جابر عصفور "خدمة الترجمة"؛ أى كان ينقصها مقدمة علمية تضع الكتاب وصاحبه فى سياقهما الاجتماعي والتاريخى فيما يسود المجتمع الأمريكى من تنافس بين الجنس الأبيض والجنس الأسود. كما كان ينقصها الكثير من الهوامش والتعليقات التى كان لابد أن يقوم بها المتخصصون فى الفلسفة وفى

التـــاريخ المصـــرى القديـــم حتـــى يتـــم تصحيـــح الأخطـــاء وتقويـــم الأحكـــام المطلقـة للمؤلـف. لقد كـان مـن شـأن ذلـك أن يسـاهم فـى الإسـتفادة مـن الكتـاب بشـكل أفضـل.

وقد اقتصر دورى فى تلك الندوة على تعليق سريع وبسيط حاولت فيـه التوفيق بين حماسة المترجم للكتاب ولقضيته. وبين حدة النقد الذى وجه إليـه من المختصين، فقلت حينئذ أن ترجمة هذا الكتاب وأمثاله ـ حتى لولم نرضى عن قيمتها العلمية ورغم ماتحفل به من بعض الأخطاء العلمية ـ أمر مطلوب لسـبب بسـيط هـو أننـا درجنـا علـى أن نحـترم الآراء التـى يكتبهـا الغربيـون وبلغات أجنبية، ودرجنا على أن نحتفى بكل ما يأتينا من الغرب سواء اتفقنا معه أو نقدناه و الدليل على ذلك هو ترجمة هذا الكتاب واحتفالنا بترجمته هذه الاحتفاليـة العلميـة التـى لـم يحـظ بهـا أى مؤلـف عربـى يكتـب نفس الكـلام وبصورة أكثر علمية. وضربت المثل ببعض ما كتبت فى هذا الموضوع منـذ مطلع الثمانينات وحتى الآن. فالقضية التى يطرحهـا الكتـاب أعتبرهـا قضيـة هامة فى تأسيس العلاقة بين الفكـر الشـرقى القديـم وخاصـة الفكـر المصـرى القديم وبين الفكر اليونانى الذى لاشك أنـه قـد اسـتفاد اسـتفادة هائلـة مـن كـل انتاج الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسـها الحضـارة المصريـة القديمـة. ان أهمية اثارة هذه القضية تكمن فى أننا لانزال نعيش فى الأوساط العلمية الأكاديمية عصر "المعجزة اليونانية" وعصر الإيمان بـالمعجزة الغربيـة علـى مختلف المستويات!

وقد أشدت فى ذات الوقت بتلك الروح العلمية الموضوعية الناقدة التـى مثلها د. حسن حنفى ود. جاب الله والأستاذ سامى خشبه، تلك الروح التى لـم تنبهر ولم تخدع بما فى الكتاب ولم تقع فريسه "النعره القومية المتعصبة" التى

حفل بها مما يدل على أن المدرسة العلمية الوطنية المصرية لاتزال بخير وأنها تتحلى بقدر من الموضوعية قد يفوق كثيرا ما يتحلى به الكثيرون من المؤرخين الغربيين الذين لايزال بعضهم حتى الآن يتغنون بـ "المعجزة اليونانية" فى نشأة الفلسفة والعلم دون أدنى اهتمام بالاكتشافات المتوالية التى تؤكد بأدلة كثيرة ومتنوعة أن اليونانيين تلقوا كل هذه الأفكار والتعاليم من الحضارات الشرقية السابقة عليهم وأن معظم فلاسفة وعلماء اليونان قد زاروا بلاد الشرق وخاصة مصر وتلقوا تعليمهم فيها منذ القرن السابع قبل الميلاد وأنهم نقلوا هذه التعاليم إلى بلادهم وبدأوا منها تأملاتهم التى أثمرت مايسمى بالفلسفة اليونانية!

لكن السؤال الذى طالما تردد فى عقلى طوال تلك الندوة هو: أيمكن حقا أن نعتبر الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة بهذا الشكل الذى يدعيه جيمس؟! أم أن لفظ "مسروقة" هذا كما قال د. حسن حنفى لفظ لايصح استخدامه اذا كان الأمر يتعلق بالتلاقى الثقافى بين الحضارات أو اذا كان يمكن النظر إليه من خلال مقولة التأثير والتأثر المعروفة فى دراسة العلاقة بين المفكرين المنتمين إلى حضارات مختلفة أوحتى المنتمين إلى نفس الحضارة؟! لم أكن قد قرأت الكتاب بعد لأن ما خرج منه قد نفد من الأسواق قبل أن أحصل على نسخة! ولما تفضل د. جابر عصفور بإهدائى نسخة منه سارعت إلى قراءته لعلى أجد إجابة على ذلك التساؤل وبحكم تخصصى ولأن هذه القضية من القضايا التى أثارت اهتمامي منذ سنوات عديدة، كانت قراءتى للكتاب قراءة المتلهف لمعرفة كل ما فيه، الناقد لكل سطوره فى نفس الوقت!! وقد جاءت ملاحظاتى وانطباعاتى على نحوين قد يبدو بينهما التناقض لأول وهلة؛ إذ على الرغم من إعجابى بالكتاب وبما يطرحه مؤلفه

من قضايا مثيرة تضرب بعمق فيما يسمى ظلما واجحافا لحق الغير "بالمعجزة اليونانية"، إلا أنني دهشت ازاء الكثير من الخيالات والأخطاء العلمية التى حفل بها!

فالمؤلف يفاجئنا منذ الصفحة الثانية من الفصل الأول وبعد أن يردد كثيرا مقولة أن الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة. يفاجئنا بقوله" ويجب أن نتذكر أنه خلال الفترة البعيدة من التاريخ اليونانى؛ أعنى الفترة الممتدة من حياة طاليس إلى حياة أرسطو (٦٤٠ق.م إلى ٣٢٢ق.م) لم يكن الأيونيون مواطنين يونانيين بل كانوا بداية رعايا مصريين ثم بعد ذلك رعايا للفرس"[١]. والحقيقة أننى لم أقرأ فى أى كتاب لا فى تاريخ اليونان ولا فى تاريخ مصر القديمة أن اليونانيين كانوا رعايا مصريين أو أن بلاد اليونان كانت محتلة من قبل الامبراطورية المصرية! وكون أن النفوذ المصرى كان هو الأقوى فى ظل الدولة المصرية الحديثة - كما تكشف عن ذلك رسائل تل العمارنه فى عهد اخناتون - فى العالم القديم لايعنى ذلك بالطبع انهم كانوا خاضعين للحكم المصرى لا فى ذلك الوقت ولا بعده!!

إن كل ما نعرفه فى هذا الإتجاه أنه كانت توجد فى عصر أبسماتيك الذى حكم مصر فى القرن السابع قبل الميلاد جالية يونانية ضخمه دخل بعض أفرادها كمرتزقة فى الجيش المصرى. وهذا يؤكد وجود التواصل المبكر بين مصر واليونان ويؤكد امكانية أن يكون بعض هؤلاء الأفراد أول من نقلوا الفكر المصرى إلى بلاد اليونان أو على الأقل كانوا هم من استقبلوا طلائع علماء وفلاسفة اليونان وسهلوا لهم عملية الإستفادة من التراث المصرى فى مختلف الميادين وساعدوهم فى الالتحاق بالمعاهد المصرية القديمة التى كان يعلم فيها الكهنة المصريون كل الأسرار الفلسفية والعلمية.

أما بالنسبة للفرس فالمعروف تاريخيا أنهم قد نجحوا فى غزو مصر وبلاد اليونان معا ابان تكون امبراطوريتهم الكبرى فى الزمن القديم لكنهم فشلوا فى السيطرة الكاملة على الاثنين؛ فصحراء مصر الشاسعة قد محت قمبيز وجنوده من الوجود، كما هزمت أثينا الجيوش الفارسية فى موقعة سلاميس البحرية شر هزيمة!

وقد أثار المؤلف بعد ذلك الشكوك حول امكانية أن يؤلف اليونان مذاهب فلسفية فردية كما هو شائع. وذلك لأنه يعتبر "أن مدارس الفلسفة الكلدانية واليونانية والفارسية كانت جزءا من نظام الأسرار المصرى القديم وكانت هذه المدارس تدار سرا حسب أوامر المحفل الأعظم أو الأوزيريكا Osiriaca"(٢). ومن ثم فإنه كان من الصعب حسب رأيه على أى متعلم فى هذه المدارس أن ينشر فكره بشكل مستقل. ولهذا فقد "قبل رأى أرسطو باعتباره المرجع الأوحد"(٣) الذى أرخ لهؤلاء الفلاسفة.

والحقيقة أنه رغم عدم موافقتنا على هذا الزعم العام الذى يرى أن مدارس الفلسفة اليونانية وغيرها كانت جزءا من نظام الأسرار المصرى، إلا أن الواقع هو أن ما كتبه أرسطو فى مؤلفاته المختلفة يمثل بالفعل مرجعنا الأساسى حول تاريخ حياة وآراء الفلاسفة السابقين عليه؛ فهو الذى اختار أن يبدأ التأريخ للفلسفة بطاليس، وهو فى إعتقادى ما أسبغ على طاليس وعلى التاليين عليه صفة الفلاسفة وهو الذى صاغ شذراتهم صياغة فلسفية عقلية. ومن ثم فإننى مع المؤلف فى قوله بأن وقائع التأريخ الزمنى لفلاسفة اليونان الأوائل هو مجرد تخمين محض؛ إذ من المعروف فعلا أن كل هذ الوقائع التاريخية لحياة هؤلاء الفلاسفة الأوائل مجرد تواريخ تقريبية وغير دقيقة.

واذا أضفنا إلى ذلك أن مضامين أفكار هؤلاء الفلاسفة كانت شرقية قديمة، فالقول بالماء أو بالهواء أو بالنار أو بالعناصر الأربعة مجتمعة كأصل للعالم الطبيعى إلى غير ذلك من الأفكار التى تمزج الأصل المادى بالأصل الإلهى للعالم كانت أفكاراً مطروحة لدى المدارس الفكرية المختلفة التى فسرت العالم الطبيعى وبحثت فى أصل الوجود فى مصر القديمة(٤).

أقول إنه اذا أضفنا ذلك إلى ما سبق لأدركنا الحقيقة التى كان ينبغى لجورج جميس أن يركز عليها بدلا من أن يقول بحجج غريبة من قبيل "أن الفلسفة اليونانية المزعومة كانت غريبة على اليونانيين وعن ظروف حياتهم على اعتبار أن هذه الحقبة (٦٤٠-٣٢٢ ق.م) كانت حقبة حروب داخلية وخارجية ومن ثم لم تكن ملائمة لظهور فلاسفة"(٥). فهذه حجة متهافتة لاتقف أمام النقد؛ فمن جهة لم تكن الفلسفة غريبة عن اليونانيين؛ فالمؤلف نفسه يسلم بأن لديهم فلسفة وفلاسفة، وان كان من السهل أن نثبت أنهم نقلوا بعض الأفكار الفلسفية عن المصريين أو عن غيرهم من شعوب الشرق القديم كالبابليين أو الهنود أو الفرس، فإن من الصعب أن ننفى عنهم كلية صفة الفلسفة وفعل التفلسف!. ومن جهة أخرى فإن الحروب الداخلية والخارجية التى يتحدث عنها المؤلف لاتقف عائقا أمام الفلسفة، فالتفلسف فعل يلازم الإنسان فى كل زمان وأى مكان، وظروف الحرب وتحدياتها قد تساعد على التفلسف اكثر من ظروف الاستقرار والسلام!!

ومن جهة ثالثة فإن المؤلف يناقض نفسه حينما يتحدث بعد ذلك فى الفصل الرابع عن نشوء التنوير اليونانى عبر زيارات الطلاب اليونانيين من ايونيا وبحرايجه لمصر لتلقى العلم بها والطريف أنه يرى أن هذا الأمر قد

جاء نتيجةالغزو الفارسى لمصر الذى حدث فى عام ٥٢٥ قبل الميلاد بينما من المعروف كما قلت فيما سبق أن اليونانيين كانوا موجودين فى مصر منذ القرن السابع قبل الميلاد أى فى تاريخ سابق على ظهور الفلسفة عند اليونان الذى حدده أرسطو بالقرن السادس قبل الميلاد.

(٢)

وإذا انتقلنا من هذه الملاحظات العامة إلى النظر فى المحتوى الموضوعى للكتاب، أعنى الانتقال إلى تحليل حديث المؤلف عن الأصول المصرية لفلسفات فلاسفة اليونان فسنجد ما يلى:

أولاً: يرد المؤلف فى الفصل الخامس فلسفات الفلاسفة السابقين على سقراط إلى أصولها المصرية القديمة، والحقيقة أننى أوافقه على الكثير مما قاله عن طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وفيثاغورس. ولكن ماذا عن المدرسة الإيلية؛ لقد طرح الإيليون مشكلة الوجود من زاوية عقلية ميتافيزيقية بحتة ورغم مافى كلام بارمنيدس من روح صوفية غامضة وكذلك كان سابقه اكسينوفان ممايشى بتأثرهما بالروح الشرقية فى التفكير والتعبير، إلا أن المرء لايجد مثيلا لحجج زينون العقلية فى اثبات الوحدة ونفى الحركة والكثرة فى التراث الفكرى للشرق القديم.

وماذا بعد ذلك عن الذريين (لوقيبوس وديمقريطس)؛ إن المؤلف يتحدث عن فلسفتهم بالشكل المتعارف عليه فى كتب تاريخ الفلسفة اليونانية. ولكنه يقول فى ثنايا ذلك وبشكل فجائى غير مبرر "ان مذاهب فلاسفة أيونيا المتأخرين. ومنهم ديمقريطس بالطبع ـ لم تكن بحال من نتاجهم وإنما يمكن بيان أنها نشأت عن نظم الأسرار المصرية" لقد كان المصريون القدماء عبدة نار لإيمانهم بأن النار هى خالق الكون وبنوا أهراماتهم الضخمة لعبادة إله النار"[٦]. وهذا حديث غريب حقا؛ فلم يؤثر عن المصريين أبدا أنهم كانوا عبدة للنار اللهم إلا اذا كان المؤلف يقصد الشمس وليس النار!! والفرق كبير بين الأمرين فالمعروف أن عبادة النار قد اشتهرت فى فارس القديمة وليس

فى مصر! فضلا عن أنه كان الأجدر بالمؤلف أن يرد مذهب ديمقريطس إلى أحد المذاهب الفلسفية الهندية القديمة التى توصلت قبله إلى الذرة كأصل لمكونات العالم الطبيعى. ان اصرار المؤلف على أن يرد كل الفلسفة اليونانية إلى مصر ليؤكد قضيته العامة قد شغله عن أن يدرك أنه إنما يعرض لبعض المذاهب الفلسفية اليونانية كالإيلية والذرية كفلسفات يونانية توصل إليها هؤلاء الفلاسفة باستقلال عن تأثرهم أو لعدم تأثرهم بالفلسفة المصرية القديمة!! اذ لايمكن لأحد أن يقتنع بأن مذهب الذرة إنما يرد كما يقول إلى "مبدأى الذكر والأنثى فى الطبيعة يرمز لهما بأوزيريس وايزيس الإله والإلهة المصريان"(٧).

صحيح أنه من المعروف أن ديمقريطس من فلاسفة اليونان الذين زاروا مصر القديمة كما بدا من النقوش الأثرية ومن كتابات المؤرخين، وأن القائمة الطويلة من المؤلفات التى نسبت إليه قائمة مشكوك فى صحتها وفى امكانية أن تنسب إليه لأنها تعالج على حد تعبير المؤلف "أكثر من ٦٠ موضوعا مختلفا من بينها الأخلاق والطبيعيات والفلك والنبات والحيوان والشعر والطب والجدل والعلوم العسكرية والقانون علاوة على كتب فى السحر تتضمن العرافة(٨)" إلا أن ربطه بين كل ذلك وبين غزو الإسكندر لمصر كان مسألة غاية فى الغرابة لأن حملة الإسكندر على مصر كانت فى عام ٣٣٣ ق.م بينما عاش ديمقريطس بين عامى ٤٦٠و٣٧٠ قبل الميلاد حسب رواية زيللر Zeller(٩) الذى استقى منه المؤلف معظم معلوماته عن فلاسفة اليونان. ولا أدرى من أين أتى جيمس بأن ديمقريطس عاش ما بين عامى ٤٢٠و٣١٦ قبل الميلاد؛ فلايوجد مرجع واحد فى تاريخ الفلسفة اليونانية يشير إلى هذا التأريخ لحياة ديمقريطس! فضلا عن أنه من غير

المعقول أن يعمر ديقريطس أكثر من مائة عـام فـى ذلـك الزمـن القديـم!! لقد أخطا جيمس فى سلسلة استنتاجاته عن علاقة ديمقريطس بالاسكندر وحملته على مصر نتيجـة لهذا التـأريخ المغلـوط لحيـاة هـذا الفيلسـوف المتفـرد بيـن فلاسفة اليونان السابقين على سقراط.

ثانيـا: فيمـا يخـص سـقراط، اسـتقى المؤلـف معلوماتـه عـن حياتـه وفكـره مـن محـاورات أفلاطـون ولاغبـار علـى ذلـك؛ فهـذه المحـاورات هـى مصدرنـا الرئيسـى فـى كـل مانعرفـه عـن سـقراط. ومـن المعـروف أن سـقراط قـد اتخـذ شـعارا لكـل فلسـفته عبـارة "اعـرف نفسـك" وجـاء اسـهامه الأكـبر فـى تـاريخ الفلسـفة اليونانيـة خصوصـا والفلسـفة الغربيـة عمومـا مـن تميـيزه القـاطع بيـن طبيعـة النفـس وطبيعـة الجسـم فـى الإنسـان، وبنـى علـى ذلـك التميـيز فلسـفته الأخلاقيـة المتمـيزة التـى تخـاطب فـى الإنسـان نفسـه العاقلـة وارادتـه الواعيـة. وقـد قـال مؤلفنـا إن هـذه العبـارة أخـذت مـن علـى جـدران المعـابد المصريـة القديمـة(١٠). وقـد أنكـر عـالم المصريـات د. جـاب اللـه ذلـك فـى ذات النـدوة. ومـع تصديقنـا لـه فـى أن هـذه العبـارة لـم تـرد بنصهـا علـى جـدران المعـابد المصريـة لأنـه المختـص فـى ذلـك، إلا أنـه مـن المعـروف أن ذلـك التميـيز بيـن طبيعـة النفـس وطبيعـة الجسـم كـان مـن المبـادئ الشـهيرة فـى الـتراث الفكـرى للمصرييـن القدامـى وبنـوا عليـه الكثـير مـن معتقداتهـم حـول العـالم الآخر ومـا فيـه مـن ثـواب وعقـاب.

وعلى ذلك فنحن مع المؤلف فى تأكيده على أن جوهر القضية مصرى أصيل ونوافقة على أنه ربما تأثر سقراط فـى ذلـك بـآراء الفيثـاغوريين التـى كان مصدر معظمها مصر القديمة وما تعلمه فيثاغوس فيها، لكننا لايمكـن أن

نوافقه على قوله مثلا فى أحد استنتاجاته "أن الأثينيين اضطهدوا وأدانوا سقراط لأنهم اعتبروا أن أفكاره الجديدة أجنبية دخيلةأو مصرية المصدر"[١١]. فالمعروف أن لمحاكمة سقراط أسبابها السياسية والإجتماعية التى تعود فى مجملها إلى ماأحاط بأثينا من تطورات سياسية واجتماعية وفكرية فى عصر سقراط، كما ترجع إلى علاقات سقراط بمعاصريه من السوفسطائيين وإلى مواقفه السياسية الجريئة المعادية للحكومة الديمقراطية مما أدى فى النهاية إلى محاكمته واعدامه[١٢].

ثالثاً: أما فيما يخص أفلاطون، فقد عرض المؤلف موجزا لفلسفته بعد أن ردد شكوك بعض المؤرخين حول بعض محاوراته وصحة نسبتها إليه. ونحن معه فى أن الكثير من مبادئ أفلاطون الفلسفية وخاصة بعض جوانب تفسيره للعالم الطبيعى ودور الإله الصانع وعقيدته حول طبيعة النفس وخلودها من أصل مصرى قديم؛ فمن المعروف أنه ممن زاروا مصر وتعلموا فيها، وقد كشف هو نفسه عن ذلك بما كتبه فى محاورتى "فايدروس" وطيماوس"، إلا أنه لايمكن القول كنتيجة لذلك "إن كل فلسفة أفلاطون تلفيقية وتشير إلى منشأها الأصلى"[١٣]، ففلسفة أفلاطون تمتاز فى رأينا بالمذهبية العقلية وبتماسك البنيان الفلسفى القائم على فرض عقلى غير مسبوق هو مفارقة عالم المثل (عالم الحقائق المعقولة) لعالم الأشياء الحسية[١٤] ولاشك أن المؤلف قد غالى كثيرا حينما حاول رد نظرية المثل إلى تأثره بنظام الأسرار المصرى[١٥]؛ فنظرية المثل تقوم ليس على مبدأ الأضداد كما ادعى المؤلف وانما تقوم على التمييز القاطع بين عالمين؛ العالم المعقول موطن الحقائق وأساس الوجود وبين العالم المحسوس باعتباره ظلا للعالم الأول. وقد بنى أفلاطون كل فلسفته

بجوانبها المتعددة أخلاقية كانت أو سياسية أو تعليمية أو فنية جمالية..الخ على أساس أن الحقيقة لاتوجد إلا فى ذلك العالم المفارق عالم المثل وأنه بقدر ما ننجح فى محاكاة المثال بقدر ما ننجح فى اصلاح حياتنا الأرضية.

ومن القضايا التى يثيرها المؤلف أن "أفلاطون لم يؤلف لاكتاب الجمهورية ولا محاورة طيماوس اللذين يتطابق موضوعيهما مع هدف نظم الأسرار المصرية(١٦)". وبالطبع فليس معنى أن موضوعيهما يتطابق مع نظم الأسرار المصرية" أن ننكر نسبتهما إلى أفلاطون!؛ فالأبحاث التاريخية والنقدية قد أثبتت صحة نسبة هاتين المحاورتين مع غيرهما إليه لكن الطريف والغريب حقا أن يسوق المؤلف ضمن أدلته على هذا الاعاء "أن العربة لم تكن نمطا ثقافيا عند اليونانيين القدماء فى زمن أفلاطون ولم يكونوا يستخدمونها فى شئون الحرب، فالثقافة والتراث اليونانيان لم يزودا أفلاطون بفكرة العربة ذات الجوادين المجنحين"(١٧).

وبالطبع فهذا كلام غير دقيق وما أورده المؤلف من سرد لحروب اليونانيين الداخلية والخارجية لإثبات ذلك معلومات لاقيمة لها هنا؛ فالحقيقة كما قال د. جاب الله فى تلك الندوة هى أن اليونانيين قد عرفوا العربة الحربية وورد ذكر العربة فى شعر اليونانيين السابقين على أفلاطون. ونضيف أنه حتى إذا لم يكن اليونان قد استخدموها فى تلك الحروب التى خاضوها فهذا ليس دليلا على أنهم لم يعرفونها مطلقا طالما كانت معروفة منذ بعيد فى مصر القديمة، فضلا عن أن تشبيه أفلاطون للنفس بعربة ذات جوادين ويقودها الحوذى ليس دليلا يساق على أن هذه المحاورات ليست من تأليفه!! لأنه ليس ببعيد على أفلاطون أن يستعير ذلك التشبيه من

الثقافة المصرية التى تعرف عليها وشاهد منجزاتها حتى لو افترضنا جدلا أن قومه لم يعرفوها!!

رابعاً: ونأتى الآن إلى أرسطو الذى عرض المؤلف لجوانب عديدة من فلسفته مثل نظريته عن النفس ونظريته عن الألوهية والمحرك الذى لايتحرك وعن أصل العالم الطبيعى ونظرية العلل الأربعة على أنها ذات أصل مصرى. وبالطبع فقد يكون بعض هذه التفسيرات صحيحا نظرا لتأثر أرسطو بما سبقه من مذاهب فلاسفة اليونان السابقين وهذا أمر يتسق مع الأطروحة العامة للكتاب. لكن اللافت للنظر هنا أن المؤلف يرد العدد الضخم من المؤلفات التى نسبت لأرسطو إلى غزو الاسكندر لمصر ونهبه لمكتباتها القديمة وقد يكون ذلك صحيحا أيضا؛ اذ لاشك فى أنه كانت هناك مكتبات وبرديات كثيرة موجودة فى المعاهد المصرية القديمة، لكن الخطأ الفادح الذى وقع فيه المؤلف أنه تحدث عن نهب الاسكندر وأرسطو لمكتبة الاسكندرية![18] وكأنه لايعرف أن الاسكندرية مدينة أمر ببنائها الاسكندر نفسه ولم تكتمل مرافقها بما فيها المتحف والمكتبة إلا فى حكم البطالمة[19]. واذا أضفنا إلى ذلك أن أرسطو مات بعد الاسكندر بعام واحد فى عام ٣٢٢ ق.م لكان السؤال: كيف يسطو أرسطو على كتب مكتبة لم تتكون ولم توجد فى حياته؟!!.

إن القضية المثيرة التى يطرحها المؤلف كنتيجة لهذا الخلط أنه يعتقد "أن أرسطو يمثل هوة ثقافية مداها ٥٠٠٠ سنة هى المسافة الزمنية الفاصلة بين ابداعه وبين مستوى الحضارة اليونانية فى زمانه"[20] وبناءا على هذا الإعتقاد ذهب جيمس إلى القول بأنه "مقتنع بأنه (أى أرسطو) قد اكتسب تعليمه وحصل على كتبه من بلد آخر غير اليونان، بلد متقدم بمسافة كبيرة على ثقافة اليونان آنذاك وأن هذا البلد هو مصر والمصريين"[21]. وقد استند

فى اقتناعه هذا على "ان كتابات أرسطو مقطعة الأوصال لاتربطها وحدة واحدة.. وهذا يكشف عن حقيقة أنه أخذ ملاحظات على عجل من كتب عديدة أثناء بحثه فى المكتبة المصرية الكبرى"(٢٢).

والحقيقة التى أراها فى هذه القضية، أن تلك الهوة الثقافية التى تفصل أرسطو عن معاصريه من مفكرى اليونان لاترد فقط إلى أخذ معارف المصريين أو معارف غيرهم من علماء الحضارات الشرقية الأخرى التى خضعت معظمها للسيادة اليونانية فى عصر الإسكندر الأكبر، وإنما قد ترد فى الواقع إلى عبقرية أرسطو فى ابداع مبادئ المنطق الإستدلالى التى مكنته من التأسيس المنهجى لكل العلوم التى عرفها معاصروه أو السابقين عليه، وأن هذا الكم الهائل مما كتبه أرسطو فى هذه العلوم لاتكمن قيمته فى كثرته بل فى الإحكام المنطقى والإبداع المنهجى الذى كتبت به. وهذا ما ميزه فى الحقيقة عن سابقيه فقد كان فيما أرى أول الفلاسفة والعلماء المحترفين من بين فلاسفة اليونان. أما تلك الكتب التى يشير المؤلف إليها على أنها مقطعة الأوصال فهى مجموعة كتبه التى كانت تعد فى الغالب كمحاضرات يلقيها على تلاميذه. ومن ثم بدت كمذكرات خلت من ذلك الاحكام المنطقى وإن ارتبطت مع غيرها من كتب أرسطو بذلك الإبداع المنهجى الذى تسوده الروح المذهبية للفلسفة الأرسطية.

ان أرسطو قد استفاد بلاشك من كل المعلومات التى نقلها إليه تلاميذه الذين صاحبوا جيوش الإسكندر فى غزواته لبلاد الشرق وكان لديه بلاشك العديد من التلاميذ المعاونين الذين ساعدوه فى اتمام هذا التأليف المنهجى فى معظم العلوم من المنطق والفلسفة إلى علوم النفس والأخلاق والسياسة

وانتهاءا بعلوم الطبيعة والفلك والحيوان والنبات فضلا عن علم الجمال والنقد الأدبى. لكن هذه المادة الخام التى جمعها التلاميذ وساعدوه فى تصنيفها وتنظيمها لاتحجب عنا ادراك مدى قدرة أرسطو وعبقريته فى الإستفادة من كل ذلك وصياغته على هذا النحو العلمى الرصين (٢٣) الذى وصل به إلينا.

وإذا كان لى من كلمة أخيرة حول تقييم هذا الكتاب لجورج جيمس فإننى أرى أنه يطرح بقوة - رغم مابه من أخطاء علمية عديدة أشرنا إلى بعضها ورغم مابه من بعض الأحكام المشكوك فى صحتها - قضية العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المصرية القديمة ويسير فى نفس الإتجاه الذى أكد عليه برنال فى كتابه الضخم "أثينا السوداء"(٢٤). وهو الإتجاه الذى يدعم يوما بعد يوم أن الحديث عن مايسمى"بالمعجزة اليونانية" إنما هو حديث عن "خرافة" أو عن "وهم" ينبغى أن يتخلص منه كل من يؤرخ للفلسفة أو للعلم(٢٥)، فالتأريخ الموضوعى لهما ينبغى أن يبدأ من مصر القديمة ومن الحضارات الشرقية التى عاصرتها أو تأثرت بها، وهذا ما أدركه بعض المؤرخين الموضوعيين للفلسفة والعلم من أمثال جورج سارتون وول ديورانت وراداكرشنان وهنرى توماس وبول ماسون أورسيل وجون كولر وغيرهم كثيرون. وليس على المؤرخ العربى الآن إلا أن يعى أن عصر "المعجزة اليونانية" قد انتهى وانهار تحت معاول المكتشفات الأثرية التى تتوالى حول منجزات فلاسفة وعلماء الشرق القديم. وأن يدرك أن عصر "المعجزة الغربية" بشكل عام لن يكون له وجود اذا ما قمنا بدورنا فى التأريخ الموضوعى(٢٦) لتاريخ الفلسفة وتاريخ العلم لنكتشف باستمرار أن أمم الشرق كانت على مدى العصور هى الأكثر ايجابية وهى الأكثر انجازا وهى الأكثر وعيا بحقيقة الوجود وهى الأقرب إلى إدراك الحقيقة القصوى للوجود وللعناصر الحقيقية لتقدم الانسان.

الهوامش

(١) جورج جى. ام. جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقى جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٦م، ص٢٦.

(٢) نفسه، ص٢٨.

(٣) نفسه، ص٢٩.

(٤) انظر: د. عبدالعزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة مجلة "المجلة"، العدد ٢٦ القاهرة، فبراير ١٩٥٩م، ص٣٣ ومابعدها.
وانظر أيضا: د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة: مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مجلد ٥٥، العدد الرابع، أكتوبر ١٩٩٥م. ص٧٧ومابعدها.

(٥) جورج جميس، نفس المصدر، ص٣٥ ومابعدها.

(٦) نفسه، ص٧٥.

(٧) نفسه، ص٨١.

(٨) نفسه، ص٨٤.

(٩) أنظر:- Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philoso-Phy, thirteenth ed., Dover Publication Inc., New York, P.65.

(١٠) أنظر: جورج جيمس، نفس المصدر، ص٩١، ص٩٥.

(١١) نفسه،ص٩٥.

(١٢) راجع ماكتبناه عن "سقراط والموت فى سبيل الحقيقة" فى: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٨م، الفصل الرابع، ص٨٠ ومابعدها.

(١٣) جورج جيمس، نفس المصدر، ص١٠٢.

(١٤) راجع ما كتبناه عن نظرية المثل الأفلاطونية فى كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية بمكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨م، ص١٠٤ ومابعدها.

(١٥) جورج جيمس، نفس المصدر، ص١٠٢.

(١٦) نفسه، ص١٠٩.

(١٧) نفسه، ص١١٠.

(١٨) نفسه، ص٢٥، ص٥٧، ص٥٨، ص١٢٣.

(١٩) أنظر الفصل الأول والثانى من كتابنا: مدرسة الاسكندرية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٢٠) جورج جيمس، نفس المصدر، ص١٢٤.

(٢١) نفسه، ص١٢٤.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) لمعرفة المزيد عن نظرية المعرفة والعلم الأرسطيتين وكيفية تطبيقهما فى مؤلفاته العلمية المختلفة يمكنك الرجوع إلى ماكتبناه عن أرسطو فى:

- نظرية المعرفة عند أرسطو، الطبعة الثالثة، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٩٥م.

- نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، الطبعة الثانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

- أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى فى: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الاولى بدار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٨م، ص١٠٦ ومابعدها.

(٢٤) راجع العرض الذى قدمه د. حسن حنفى لهذا الكتاب فى مجلة "القاهرة" القاهرية فى عددين متوالين هما العدد ١٥٦، والعدد ١٥٧. نوفمبر وديسمبر ١٩٩٥م.

(٢٥) أنظر ماكتبناه عن "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال"، وهو بحث منشور بمجلة كلية الأداب - جامعة القاهرة، العددان ٤٦، ٤٧ لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

كما نشر بكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، ١٩٩٢م، ص٩٣ ومابعدها.

(٢٦) انظر ماكتبناه عن معالم رؤية عربية مقترحة للتأريخ للفلسفة فى كتابنا: "نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية"، نشر مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م، ص١٩٩ ومابعدها.

ملحق (٢)

هل يمكن الإستفادة من دراسة "الفلسفات الشرقية" فى تنمية مجتمعنا المحلى؟![*]

(*) سؤال أجبت عنه فى اطار محاولة وضع مشروع لتنمية المجتمع المحلى توضح وجه الإستفادة من البحث فى المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية. وذلك بناء على طلب اللجنة العلمية الدائمة للترقيات.

الإستفادة من دراسة "الفلسفات الشرقية"

فى تنمية مجتمعنا المحلى؟!

ان تنمية المجتمع المصرى ترتبط بلاشك بتنمية المجتمع العربى كما ترتبط بتنمية المجتمعات الاسلامية والمجتمعات الأفريقية ونود أن نضيف هنا أنها ترتبط أيضا بتنمية المجتمعات الشرقية بوجه عام.

إن من المعروف أن دوائر انتماء مصر الأساسية ثلاثة هى الإنتماء العربى والانتماء الاسلامى والإنتماء الافريقى. ونود أن نضيف إليها دائرة رابعة هى دائرة الإنتماء الشرقى التى تعنى ببساطة ضرورة الإهتمام بالانتماء الآسيوى فاذا كانت الشعوب العربية والشعوب الأفريقية وبعض الشعوب الآسيوية تشترك معنا فى الدوائر الثلاث الاولى بحكم أننا عرب ومسلمون وأفارقة، فإن انتمائنا السابق على كل ذلك هو الإنتماء إلى الحضارة المصرية القديمة التى كانت تشكل مع غيرها من حضارات الشرق القديم كالحضارة الآشورية ـ البابلية والحضارة الهندية والحضارة الصينية والحضارة الفارسية الأساس الأول لما عرف قديما بالحضارة اليونانية وما يعرف حديثا بالحضارة الغربية. ومن ثم فإن من المهم جدا أن نتجه شرقا إلى الهند والصين وايران فنحن نرتبط بهذه الشعوب بصلات حضارية عريقة القدم وهى أمم لها مالنا من أصالة وعمق روحى وانسانى عظيم.

إن اضافة البُعد الشرقى إلى اهتمامنا الفكرى ومن ثم إلى دائرة اهتماماتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية يعنى أننا أدركنا الطريق الصحيح إلى المشاركة فى صنع عالم اليوم، فبوابة الدخول إلى عالم اليوم ليست فقط عن طريق الارتباط بالحضارة الغربية بقطبيها أوربا وأمريكا كما يظن البعض لأن هذه البوابة لن تسمح لنا بالمنافسة الحقيقية ولن تسمح لنا بالعودة الى المشاركة الايجابية فى عالم الابداع الحضارى لنكون أحد رواده

فى الميادين التى برع فيها الغربيون المعاصرون وأعنى بها ميادين العلم والتكنولوجيا بكافة صورهما، أما البوابة الشرقية فهى الأقرب إلينا وعن طريق الاهتمام بإرساء علاقات علمية وتنكولوجية متينة مع الصين واليابان والهند وماليزيا وأندونسيا وغيرها من الدول الآسيوية المتقدمة علميا وتكنولوجيا يمكن أن نلتمس الطريق إلى التقدم فى مختلف المجالات عن طريق تبنى المقولة الصينية المعاصرة الشهيرة "استخدام كل ماهو عالمى لتنمية كل ماهو قومى محلى".

ولعل سائل يسأل الآن: ألسنا من المهتمين حاليا بإقامة هذه العلاقات القوية مع هذه الدول الآسيوية؟!

والإجابة الظاهرة على ذلك التساؤل هى: نعم ولكن فقط على الصعيد السياسى وربما الاقتصادى!! ولكننا فى ميدان الفكر والعلم نجهل الأسس الحضارية التى قام عليها تقدم هذه البلاد اقتصاديا واجتماعيا وعلميا!!.

اننا نركز فى مجال الدراسات الفلسفية مثلا على دراسة الفلسفة الغربية بكل أصولها التاريخية وتطوراتها وبكل مشكلاتها القديمة والوسيطة والمعاصرة دون أن نعطى أدنى اهتمام بدراسة الفلسفات الشرقية بنفس الطريقة وبنفس درجة العمق. وكل ذلك كان بحجة أن الفلسفة كالعلم مخترع غربى وليس للشرقيين فيه الا حصة التابع والمتلقى!!

وقد ساعد ذلك الإهتمام والتركيز على كل ماهو غربى فى مجال الفكر والعلم على أن يترسخ فى وعينا منذ بداية النهضة العربية فى نهاية القرن الماضى وما عشناه من هذا القرن أن تنمية مجتمعنا لن يكون إلا بالإحتكاك أكثر والإرتباط أكثر والنقل أكثر من الحضارة الغربية الحديثة. ونسينا فى غمرة ذلك أن الأسس التى قامت عليها هذه الحضارة هى من صنع الشرق سواء كان آسيويا أو عربيا أو اسلاميا. وأننا بشئ من العودة إلى الأصول

واستعادة الهمة يمكن أن نكون مشاركين لامتلقين، صانعين لامستوردين، مبدعين لاناقلين!!

وإذا كانت الصين واليابان قد أدركتا ذلك منذ منتصف هذا القرن وأقامتا تقدمهما على أساسه فإننا لانزال عند موقفنا الجامد وعند رؤيتنا الخاطئة: أن تقدم البيئة المحلية لن يكون الا بالإرتباط بالغرب والإنسلاخ عن أصولنا وتغيير عاداتنا وتقاليدنا لتصبح جميعها غربية ولنصبح غربيين شكلا وموضوعا!!

ان التقدم الذى نلمسه اليوم فى الصين واليابان والذى بلغت نسبة نموه لدى الصين مثلا حوالى ١٣٪ وهى أعلى نسبة نمو فى العالم يقوم على أمرين اثنين:

(١) استلهام التراث والحفاظ على الهوية القومية بما فيها من عقائد وفلسفات أنبتت قيما اجتماعية محلية متينة أساسها المشاركة الجماعية وتقديس قيمة العمل.

(٢) الإستفادة من كل ماهو عالمى سواء كان مصدره الغرب أو الشرق لتنمية كل ماهو محلى.

وهذا يعنى توظيف كل عوامل التقدم العلمى والتكنولوجيا الغربية لصالح تنمية العلم والتكنولوجيا المحلية بحيث تتطور الأخيرة بشكل مستقل عن الأولى ومواز لها فيتحقق بالتالى التقدم المنشود بتطوير التكنولوجيا المحلية مستفيدة من كل الامكانات المحلية المتاحة من عناصر بشرية مدربة تقدس العمل ومن أدوات تكنولوجية وخامات فى اطار مجالات معينة هى متطلبات المجتمع المحلى.

وقد يقول قائل الآن: وما علاقة كل ذلك بالبحث فى المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية؟!

وردا على هذا التساؤل أقول: أن العلاقة تبدو من جانبين؛ الأول: ان البحث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية يعنى التخلص من خرافة

المعجزة اليونانية التى هى أساس خرافة المعجزة الغربية الحديثة وكلاهما تستند على مقولة أن الغرب هو مبدع الفلسفة ومبدع العلم فى آن واحد، فبداية الفلسفة والعلم قديما هى الأمة اليونانية التى أنشأتهما على غير مثال سابق!! وبداية الازدهار الفلسفى والعلمى فى العصر الحديث صانعها أيضا الغربيون فى ايطاليا وفرنسا وانجلترا!!

وإذا أدركنا نحن فى المقابل أن الأساس الذى استقى منه اليونان فلسفتهم وعلومهم هو الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة المصرية القديمة فإن هذا سيعمق لدينا الشعور بأننا الذين وضعنا الأساس الأول للتقدم الحضارى للإنسانية كلها فقد كان الإنسان المصرى فى الزمن القديم هو صانع أول نموذج للتأمل الفلسفى فى حقيقة الوجود وهو المبدع الأول فى كل العلوم طبيعية كانت أو انسانية، وأنه هو الذى علم وطور نفسه بنفسه، لكان ذلك باعثا للثقة فى نفوسنا بأننا كما كنا أصل التقدم الحضارى فى الماضى البعيد فعلمنا الأمة اليونانية الفلسفة والعلوم والعقائد الدينية وغيرها فإننا نستطيع اليوم أن نستعيد الريادة ببذل الجهد الفكرى والعلمى مستفيدين من كل صور التقدم التى نلمسها فى عصرنا سواء كانت لدى الغرب الأوربى والامريكى أولدى الشرق الآسيوى.

أما الجانب الثانى، فإن العلاقة تبدو حينما ندرك أن قرابتنا الحقيقية إنما هى للأمم الشرقية وليس للغرب. فالأقرب إلينا هى حضارات الشرق؛ فكما اشترك المصريون مع العراقيين والهنود والصينيين والفارسيين القدامى فى الريادة الحضارية وفى التقدم من خلال منظومة فكرية واجتماعية وسياسية واقتصادية ذات أساس روحانى وذات بُعد انسانى واضح، فإننا نستطيع اليوم أن نشترك مع نفس هذه الشعوب العريقة فى استعادة هذه المنظومة الحضارية المتكاملة التى لاتغفل الجانب الروحانى والانسانى فى الانسان

حينما تصنع التقدم علـى الصعيد المـادى كمـا فعلـت ذلـك الحضـارة الغربيـة وتواجه اليوم ويواجه معها العالم المشكلات المتفاقمة الناجمـة عـن ذلـك مثـل تلوث البيئـة وضيـاع انسـانية الانسـان واسـتغراقة فـى الجـرى اللاهـث وراء تحقيق اللذات الجسمانية المادية التى تؤدى فى النهاية الى إحساسـه بأنـه انمـا يجرى وراء سراب!.

وقد يتساءل السائل الآن: إذا كان ذلك كذلك فما هـى خطتـك المقترحـة لكى ننهض بمجتمعنا المحلى عبر هذه المبادئ والقناعات؟!

إن خطتى المقترحة تقوم أولا على التأكيد على أمرين هامين:

(١) أن نوسـع مفهومنـا للواقـع بعـض الشـىء، فليس الواقـع هـو فقـط الواقع الإجتماعى والسياسى والإقتصادى كما يظن البعـض، وانمـا ينبغـى أن ندرك أن الواقع الثقافى الفكرى هو أحد جوانب الواقـع، بـل هـو فـى الحقيقـة الأساس الذى تبنى عليه الأشكال المادية الظاهرة للواقع أعنى الواقع السياسى والإقتصادى والإجتماعى.

(٢) أن نوسـع مفهومنـا لدوائـر الإنتمـاء المصريـة، فـلا نقصرهـا علـى الإنتمـاءات الثـلاث السـابق الإشـارة اليهـا، وإنمـا ينبغـى أن نضيـف اليهـا الإنتمـاء الشـرقى بمـا يعنيـه ذلـك مـن الإهتمـام بـالأمم الآسـيوية غـير العربيـة وغير الإسـلامية، فهـى دول إن لـم تشـاركنا فـى انتمائنـا العربـى والاسـلامى فهـى تشـاركنا فـى انتمائنـا الأعـرق والأسـبق تاريخيـا وحضاريـا ألا وهـو الإنتمـاء الشـرقى بمـا يعنيـه مـن أصالـة حضاريـة وقدرة فائقـة علـى الإبـداع والريـادة.

أما معالم هذه الخطة فهى تعتمد على الاستفادة من هذيـن الأمريـن فـى رسم خططنا الثقافية والعلمية والاقتصادية والسياسية. ويمكن توضيـح بعـض ملامح هذه الخطط من جانبنا على النحو التالى:

أ- فيما يتعلق بالجانب الثقافى والعلمى:

(١) الإهتمام بتدريس جوانب الحضارات الشرقية القديمة والمعاصرة فى مناهجنا التعليمية فى المراحل التعليمية المختلفة وعبر المقررات الدراسية المختلفة كالتاريخ والإجتماع والفلسفة والإقتصاد وعلم النفس.. الخ بنفس القدر الذى نهتم فيه بتدريس جوانب الحضارة الغربية قديمها وحديثها.

(٢) إرسال البعثات العلمية إلى البلاد الشرقية المتقدمة كاليابان والصين وغيرها بنفس القدر الذى نهتم فيه بإرسال بعثات إلى دول أوربا وأمريكا والتركيز على أن تكون استفادة المبعوث إلى هذه البلاد استفادة شاملة لاتقتصر على دراسة جوانب التقدم الفكرى والعلمى فى هذه البلاد فقط، بل دراسة كيف حققوا هذا التقدم فى ضوء الحفاظ على العقائد والتقاليد الروحية الموروثة، ودراسة كيف استفادوا من كل ماهو عالمى فى تنمية كل ماهو محلى، فمن شأن ذلك أن يفيدنا فى تنمية مجتمعنا المحلى على نفس الأسس التى هى أقرب إلينا وإلى واقعنا الثقافى.

(٣) تنشيط القنوات العلمية والثقافية المشتركة؛ مثل تنشيط دور المراكز الثقافية بيننا وبين هذه البلاد وانشاء الجامعات المشتركة وانشاء مراكز المعلومات المشتركة وانشاء قنوات تليفزيونية مشتركة....الخ.

ب- فيما يتعلق بالجانب الإقتصادى:

(١) الاهتمام بربط الاقتصاد المصرى باقتصاديات الدول الشرقية المتقدمة، بعقد الاتفاقات المشتركة فى مختلف المجالات الاقتصادية، فهذه الدول خاصة الدول الآسيوية المتقدمة تنظر إلينا على أننا أنداد لها وعلى أننا دولة ذات امكانيات هائلة، ومن ثم فإن العلاقات الاقتصادية المتينة مع هذه الدول سيكتب لها النجاح وسنستفيد منها فى صنع تقدمنا المنشود بعكس مانحن فيه الآن من ربط لإقتصادنا باقتصاديات الدول الغربية

التى تنظر إلينا على أننا دولة تابعة وينبغى أن تظل كذلك. ومن ثـم فـإن ارتباطنا الاقتصادى بهذه الدول يعنى أننا لن نحقق أى تقدم منشود حيـث تعمل الدول الغربية بكل السبل على إضعـاف إقتصادنـا وترسـيخ تبعيتـه للاقتصاد الغربى بحيث يظل خادما له. ولن يسمح لنا بأى حال أن نكـون دولة ذات اقتصاد قوى منافس طالما أبقينا علـى هذه التبعيـة للإقتصــاد الغربى.

(٢) تسهيل حركة التبادل التجارى بين مصر والدول الآسـيوية غير العربيـة وغير الاسلامية بنفس القدر الذى نعمـل فيـه علـى تسـهيل هـذه الحركـة التجارية مع الدول الغربية والعربية والافريقية.

(٣) تشجيع الإستثمارات المشتركة مع هذه الدول الآسيوية وخاصــة ماتسـمى بالنمور الاقتصادية الجديدة. فمن شأن ذلك أن يحقق مادعونـا إليـه سـابقا من ربط للاقتصاد المصرى باقتصاديات الدول الشرقية، ومن شأنه كذلك أن يحقق لنا الاستفادة من النموذج الاقتصادى المتطور لـدى هـذه الـدول ويكفل لنا تحقيق التقدم المماثل له، من خلال مالدينا مـن كفـاءات بشـرية وعلميـة ومـن خـلال مالدينـا مـن مـوارد وخامـات طبيعيـة ومـن خـلال الاستفادة من العوامل الايجابية لموقعنا الجغرافى وصلاتنا القوية بقـارات العالم المختلفة وخاصـة الاستفادة من ريادتنـا للـدول الافريقيـة والعربيـة على حد سواء.

جـ ـ فيما يتعلق بالجانب السياسى:

(١) التركيز على توطيد العلاقـات السياسـية مـع الـدول الآسـيوية وتطويرهـا بشكل يضمن التنسيق الدائم مع هذه الدول. ولدينا خبرة واسـعة فـى هـذا المجال من خلال اشـتراكنا وريادتنـا فـى حركـة عدم الانحيـاز العالميـة وتحسـن وزارة الخارجيـة المصريـة صنعـا فـى هـذه الأيـام حينمـا تهتـم بتوسيع دائرة اهتمامهـا الآسـيوى والاتجـاه إلـى التركيـز علـى ترسـيخها وتعميق العلاقات السياسية بين مصر وهذه الدول، ليس فقـط بيـن مصـر

والصين واليابان والهند، بل ندعو أيضا إلى فتح الحوار على مصراعيه بين مصر وإيران من جهة ومصر والعراق من جهة أخرى فهما دولتان شرقيتان عريقتان يربطنا بهما علاقات عربية وإسلامية وطيدة.

(٢) العمل على زيادة الإرتباط السياسى بهذه الدول عبر توقيع الإتفاقيات المشتركة ليس فقط فى مجالات السياسة والاقتصاد، بل أيضا فى مجال انسياب حركة المعلومات والإتصالات التى من شأنها تنمية العلاقات الثقافية والتعليمية والاقتصادية بين الشعب المصرى والشعوب الآسيوية للوصول بها فى النهاية إلى تكوين قاعدة معلومات مشتركة تسهل حركة العمل الإعلامى والثقافى المشترك بين هذه الدول يمكنها من منافسة الشبكة الغربية المتقدمة فى هذا المجال الحيوى.

(٣) الإهتمام بالدور الحيوى الذى ينبغى أن تقوم به سفاراتنا الخارجية فى هذه الدول، حيث ينبغى التوسع فيها والتركيز عليها على نحو يماثل اهتمامنا بسفاراتنا فى الدول الأوربية وأمريكا. فالعمل السياسى ينبغى أن يخدم ويدعم مجالات التعاون المنشود بيننا وبين هذه الدول فى المجالات السابق الاشارة اليها.

وبعد، فإن ريح الشرق - حسب التعبير الذى أطلقة ماوتسى تونج زعيم الثورة الصينية الشهير - أوشكت أن تهب لتواجه وتنافس بل وتنتصر على ريح الغرب. وينبغى أن نعى ذلك ونتوجه نحو الإهتمام بكل ماهو شرقى فنحن أولا وأخيرا أمة شرقية وكفانا تمسحا وتملقا وتقليدا لكل ماهو غربى ليس منا ولن نكون أبدا منه. إن الإستفادة من كل عناصر التقدم الغربية أمر مطلوب وحيوى وضرورى، لكنه لايلزمنا أبدا بأن ننخلع من عباءة الشرق الذى هو منا ونحن منه ولن يكون تقدمنا الا عبر الادراك العميق لذلك والعمل بموجبه.

الفهرس

كتب أخرى للدكتور
مصطفى النشار

(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة، ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو:

- صدر عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

(٣) نظرية العلم الأرسطية دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدرت عن دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

(٤) فلاسفة أيقظوا العالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين ١٩٩٠م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٧م.

(٥) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة –دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، ١٩٩٢م

الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٧م.

(٦) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٣م.

(٧) مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

(٨) فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٥م.

(٩) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

- صدرت عن وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية المتحدة، دار الفريد للطباعة والنشر، دبى ١٩٩٥م.

(١٠) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة. دار الفريد للطباعة والنشر، دبى ١٩٩٥م.

(١١) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

- صـــدرت الطبعـــة الأولـــى عـــن دار قبـــاء للطباعـــة والنشـــر والتوزيـــع، القـــاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) مكانـــة المـــرأة فـــى فلســـفة أفلاطـــون - قـــراءة فـــى محـــاورتى "الجمهوريـــة والقوانيـــن":

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) مدخل جديد إلى الفلسفة

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٤) مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القاهرة ١٩٩٧م.

(١٥) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول):
السابقون على السوفسطائيين

- تحت الطبع.

(١٦) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى):
السوفسطائيون وسقراط وأفلاطون

- تحت الطبع.

(١٧) تاريخ الفسلفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث)
من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس.
- تحت الطبع.

(١٨) تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون:
- تحت الطبع.